SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Introducción a la teología

José M.ª Rovira Belloso



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. Teología fundamental

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso. (Publicado.)
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes e I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. Teología sistemática

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. Teología sacramental

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio,* por G. Flórez. (Publicado.)
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. Teología moral

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha. (Publicado.)
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. Teología pastoral y espiritual

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos. (Publicado.)

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA

POR

JOSE M.ª ROVIRA BELLOSO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 1996

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (7-III-1996)

Madrid 1996
Depósito legal: M. 11.421-1196
ISBN: 84-7914-222-7
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Escribir una *Introducción a la Teología* es un ejercicio interesante, apasionante a veces, por dos motivos. He aquí el subjetivo: está bien que en la proximidad de la jubilación académica se emprenda la tarea de pensar reflejamente lo que ha sido la larga tarea de pensar, enseñar y escribir teología, empeño demasiado vasto para la brevedad de la vida. Quizás no sería bueno escribir una *Introducción a la Teología* en los años mozos. Ahora, al final de la enseñanza, se saborean de verdad los contenidos de la teología.

Aquí entramos en el motivo más objetivo: el interés apasionante de la materia *en sí misma*. La tarea de componer una *Introducción* teológica supone no sólo pintar un cuadro sino describir, analizar y valorar todos los elementos que lo integran. Aquí juegan la *revelación y la fe* (cap. 1.º); la *unidad de la fe* y las *distintas teologías* (cap. 2.º); el problema simple y complejo de comparar la sabiduría propia de la teología con las ciencias de nuestro mundo y de nuestras universidades: el problema de la *teología como ciencia* (cap. 3.º); viene luego el problema de las *fuentes* del saber teológico, que tiene en Melchor Cano, en el siglo XVI, su mayeuta indiscutible (cap. 4.º). Un quinto capítulo, sobre las *mediaciones* de la teología, da cuenta de las ciencias humanas que pueden ser asumidas por el teólogo, las cuales casi se corresponden con los tres últimos «lugares teológicos» de Cano: la razón humana, la historia, y otras ciencias, como la sociología y la psicología. En seguida vienen los tres grandes lugares tradicionales del saber teológico: la *Sagrada Escritura* (cap. 6.º), la *Tradición* (cap. 7.º) y el *Magisterio* (cap. 8.º). El libro camina hacia su conclusión, con un estudio sobrio pero no superficial sobre el *lenguaje* (cap. 9.º). Finalmente, se cierra con la consideración de la teología como factor de *inculturación de la fe* (cap. 10).

Este es el libro, en su organicidad esquemática, y éste es el propósito del autor: fomentar en los lectores el amor a un *método riguroso* y consecuente, que tiene como fuente perenne el manantial de la Biblia y de la Tradición y como receptáculo las categorías de la razón humana. Mediante el despliegue de estas categorías racionales, la inteligencia humana —fecundada por el dato bíblico y tradicional e iluminada por la luz de la fe— puede delimitar no sólo lo que el cristiano cree, sino que puede llegar a tener una cierta inteligencia de lo que cree. Saber cuál es nuestra fe y vislumbrar, en cla-

roscuro, lo que creemos son los objetivos primarios de la Teología sistemática.

Mi sentido de la tradición sería muy pobre si no refiriera este libro mío al de un ilustre predecesor, cuya bondad reconocida aparece en nuestro tiempo aureolada por la santidad. Me refiero al padre Bartomeu M. Xiberta, O. C., cuya *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1949) he estudiado con afecto, sintiéndome, a la vez, con la responsabilidad de continuar su obra, aunque con conciencia clara de pertenecer a dos generaciones teológicas distintas: anterior y posterior al Concilio Vaticano II. Con él coincido al menos en dos cosas: ser catalán y publicar en Madrid la *Introducción a la Teología.*

Aquí se podría terminar esta *Introducción* a la *Introducción.* Pero no puedo omitir algo muy verdadero: se necesita una cierta dosis de humildad y de humor para emprender en estos años de gracia la tarea de escribir una *Introducción a la Teología,* cuando el «mercado» está saturado de títulos con este argumento. Para caer en la cuenta de este fenómeno basta leer la Bibliografía reciente publicada al final de esta *Introducción general.*

¿Cuáles son los motivos de una tal floración de *Introducciones a la Teología?* Se pueden enumerar dos de ellos: La segunda mitad del siglo XX ha sido un tiempo difícil para las certezas en general y para la seguridad y certeza de la teología en particular. Y, en tiempos de incertidumbre, y dicho metafóricamente, «el chófer quiere comprobar cómo funciona el motor». Se estudian los condicionamientos y dependencia de la teología, sus etapas, su historia, su lenguaje, sus principios, su método, sus objetivos, su meta-teología en suma. Desde este punto de vista, la atención prestada por los teólogos a la *Introducción a la Teología* forma parte de la renovación profunda que ofrecen los estudios sobre *Teología Fundamental.* Por eso, algunos temas enumerados al describir mi introducción —el lenguaje y la inculturación, sin ir más lejos— han dado origen a una vastísima literatura.

Si además anotamos —como un segundo motivo— que la *Introducción a la Teología,* o la *Epistemología teológica,* han adquirido en las Facultades el rango de asignaturas o cursos importantes, veremos la razón de que, aquí y allá, hayan brotado textos orientativos.

Se necesita, por tanto, cierta humildad para atreverse a salir con un texto más, a sabiendas de que no tendrá la genialidad de los *Loci theologici* de Melchor Cano (una genialidad polémica, pero, en definitiva, genialidad). Se necesita, además, humor —y también esperanza— para pensar que, en este poblado panorama, el texto que ahora se presenta no aportará confusión, sino aquella pizca de luz que el Señor no niega a los pequeños y sencillos.

Hablando académicamente, el presente texto tiene a su favor los más de quince años de gestación. En el curso 1979-80 empecé las clases de *Introducción.* Vinieron luego los apuntes parciales y los artículos previos que han conducido en definitiva al volumen actual. Dios quiera bendecirlo, para utilidad de las generaciones actuales del pueblo de Dios: ojalá acierten a ver la teología como una *ejercitación para adquirir sabiduría cristiana.*

El párrafo de agradecimientos —que habría de ser sustancialmente idéntico al mostrado en el *Tratado de Dios Uno y Trino*— se debería centrar, con fuertes tonos afectivos, en los alumnos que han escuchado mis clases desde 1979. En esta línea, quisiera ampliar mi acción de gracias a toda la Facultad de Teología de Catalunya, ahora que estoy a punto de apearme de ella como profesor ordinario, *iubilationis causa.* A la *Facultat* dirijo la mirada llena de lo que san Agustín llamó el *largo afecto. Largo,* porque desde su fundación, en 1967, ella ha sido el lugar de mi afán y de mi trabajo. *Vasto,* además, porque quisiera que nadie de quienes la forman —autoridades, profesores, alumnos, personal no docente— quedara fuera de este párrafo de gracias.

Barcelona, enero de 1996.



BIBLIOGRAFIA GENERAL

Entre los *clásicos* y los anteriores a 1965 se cuentan:

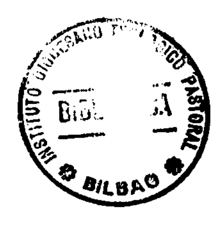
AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de filosofía y del dogma* (Friburgo de Br. 1933).
BEUMER, J., *Theologie als Glaubens verständnis* (Wurzburg 1953).
BILZ, J., *Einfürung in die Theologie, Theologische Enzyklopedie* (Friburgo de Br. 1935).
BONOMI, G. C., *Synopsis de locis theologicis* (Roma [2]1829).
CAVIGIOLI, G., *Avviamento allo studio delle scienze teologiche* (Turín 1920).
CONGAR, Y., *La foi et la Théologie* (Tournai 1962).
FENTON, J. C., *The concept of sacred Theology* (Milwaukee 1941).
GORCE, D., *Pour comprendre la théologie* (París 1948).
JOURNET, CH., *Introduction à la théologie* (París 1947).
KOLPING, A., *Einfürung in die katholische Theologie* (Münster 1963).
PÈGUES, TH., *Propaedeutica thomistica ad sacram Theologiam* (Turín 1931).
RABEAU, G., *Introduction à l'étude de la théologie* (París 1926).
REGUANT, S., *Introducción a la Teología* (Barcelona 1963) (intento de aproximación a la Teología desde las Ciencias naturales).
ROSCHINI, G. M., *Introductio in Sacram Theologiam* (Roma 1947).
XIBERTA, B. DE, *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1949).
ZIGLIARA, T. M. Card., *Propaedeutica ad sacram Theologiam. In usum scholarum, seu Tractatus de ordine supernaturali* (Roma 1884; editio altera ab Auctore revisa et emmendata, Roma 1885).

Entre los posteriores a 1965 podemos enumerar:

BAUDIER, G., *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole* (Paderborn 1982).
BEINERT, W., *Wen Gott zu Wort kommt, Einführung in die Theologie* (Friburgo de Br. 1978; ed. esp., *Introducción a la teología,* Barcelona 1981) (excelente ensayo, agudo y lúcido, que acredita a su autor).
BERNARD, CH., *Théologie symbolique* (París 1978) (excelente ensayo que inaugura el giro hacia una simbólica bien entendida, que ha emprendido recientemente la teología occidental).
BERTSCH, L., *Theologie zwischen Theorie und Praxis* (Frankfurt del M. 1975).
BOF, G., STASI, A., *La Teologia come scienza della fede* (Bolonia 1982) (un buen manual que responde a las preguntas de los estudiosos de la teología).
BOUYER, L., *Le métier de théologien, Entretiens avec Georges Daix* (París 1979).
CHANTRAINE, G., *Cos'è la Teologia* (Casale Monferrato 1989).
CHENU, B., NEUSCH, M., *Au pays de la Théologie. À la découverte des hommes et des courantis* (París 1986).

COLLINS, R. F., *Models of Theological Reflection* (Lauham 1984).
DIXLEY, J. V., BASTIAN, J. P., *Praxis cristiana y producción teológica. Materiales del Encuentro de Teología celebrado en la Comunidad teológica de México* (del 8 al 10 de octubre de 1977) (Salamanca 1979).
EICHER, P., *Theologie. Eine Einführung in des Studium* (Munich 1980).
GUZMÁN, L. DE, *La teología, ciencia de la fe. Introducción a las ciencias sagradas* (Bilbao 1967).
HEMPELMANN, H., *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeits bezug des christlichen glaubens* (Wuppertal 1980).
KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik* (Munich 1967); ed. esp.: *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969); *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970); ed. esp.: *Fe e historia* (Salamanca 1974); *Einführung in den Glauben* (Maguncia 1972); ed. esp.: *Introducción a la fe* (Salamanca 1976); *Zukunft aus dem Glauben* (Maguncia 1978); ed. esp.: *El futuro desde la fe* (Salamanca 1980); *Theologie und Kirche* (Maguncia 1987); ed. esp.: *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989); (el conjunto de la obra de W. Kasper que se refiere a la introducción a la teología ofrece un criterio fundado y certero sobre las cuestiones principales).
KERN, W., NIEMANN, F. J., *Theologische Erkenntnislehre* (Düsseldorf 1981); ed. esp.: *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986) (excelente manual con información precisa y tratamiento suficiente de casi todas las cuestiones).
LATOURELLE, R., *Théologie, science de salut* (Brujas 1968) (casi un clásico).
MONDIN, B., *Introduzione alla Teologia* (Milán 1983).
MONSERRAT, J., *Existencia, mundanidad, cristianismo. Introducción antropológica a la Teología fundamental* (Madrid 1974).
NICOLAU, M., *Iniciación a la Teología* (Toledo 1984).
PETIT, J. C., *La théologie: sa nature, ses méthodes, son histoire, ses problèmes. Répertoire bibliographique international français, allemand, anglais* (Montreal 1979).
PICHT, G., *Theologie. Was ist das?* (Stuttgart 1977).
RATZINGER, J., Cardenal, *Les principes de la Théologie catholique. Esquisse et matériaux* (París 1982) (estudio en profundidad de los principios formales del cristianismo en relación con los contenidos y las estructuras de la fe, del debate ecuménico y de la teología).
RITSCHL, D., *Zur Logik der Theologie* (Munich 1984).
ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La Teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla Teologia Sistematica* (Bolonia 1985) (excelente manual que comprende la historia de la teología, su estatuto epistemológico y su método).
THORNTON, M., *The function of Theology* (Nueva York 1968).
TOULLEUX, P., *Introduction à une théologie critique* (París 1967).
TRESMONTANT, C., *Introduction à la Théologie chrétienne* (París 1974); ed. esp.: *Introducción a la Teología cristiana* (Barcelona 1978).
VIVES, J., *Creure el Credo* (Barcelona 1986) (un brillante ensayo).
WILES, M., *What is Theology* (Londres 1976).

INTRODUCCION A LA TEOLOGIA



CAPÍTULO I

REVELACION, FE Y TEOLOGIA

BIBLIOGRAFIA

ALEMANY, J. J., *Revelación. Textos y Lecturas* (Madrid s/d); AUDINET, J., *Révélation de Dieu et langage des hommes* (París 1972); BSTEH, A., *Sein als Offenbarung im Christentum und Hinduismus* (Mödling 1984); BRESCH, C., DAECKE, S. M., RIEDLINGER, H. (Herausg.), *Kann man Gott aus der Natur erkennen? Evolution als Offenbarung* (Friburgo de Br. 1990); BRETON, S., *Manifestation et Révélation* (Paris 1976); COPRAY, N., *Kommunikation und Offenbarung* (Düsseldorf 1983); DIJKMAN, J., *La rivelazione* (Palermo 1992); DOGAN, N., *Theologie der Offenbarung* (Roma 1980); DULLES, A., *Was ist Offenbarung* (Friburgo de Br. 1970); EICHER, P., *Offenbarung* (Munich 1977); *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubens verstädnis* (Friburgo de Br. 1981); FISICHELLA, R. (Ed.), *Gesù Rivelatore, Teologia Fondamentale* (Casale Monferrato 1988); FORTE, B., *L'eternità nel tempo* (Milán 1993); FRIES, H., *La Revelación*, en *Mysterium Salutis*, I, 1 (Madrid 1969); GERKEN, A., *Offenbarung und Transzendenzerfahrung* (Düsseldorf 1969); HEINRICHS, M., *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog* (Paderborn 1984); HÜNERMANN, P., *Offenbarung Gottes im der Zeit* (Münster 1989); IMHOF, P. (Herausg.), *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung im Mystik und Offenbarung* (Würzburg 1990); JASPERS, K., *La fede filosofica di fronte a la Rivelazione* (Milán 1970); KESSLER, M., *Kritik aller Offenbarung* (Maguncia 1978); LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation* (Bruselas [4]1969); edición española: *Teologia de la Revelación* (Salamanca 1967); *Teologia Fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (Milán 1988); LÉVINAS, E., *La Révélation dans la tradition juive*, en AA. VV., *La Révélation* (Bruselas 1977); MIDALI, M., *Rivelazione, Chiesa, Scrittura e Tradizione alla IV Sessione del Concilio di Trento* (Roma 1973); PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1961); 4.ª ed. 1970; OBERHAMMER, G., *Überlieferungsstruktur und Offenbarung* (Viena 1980); traducción española: *La Revelación como Historia* (Salamanca 1977); RAHNER, R., *Schriften zur Theologie*, Band XIII, *Gott und Offenbarung* (Einsiedeln 1978); trad. it.: *Dio e Rivelazione*, Nuovi Saggi VII (Roma 1981); RAHNER, K., RATZINGER, J., *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971); RICOEUR, P., *Herméneutique et l'idée de révélation*, en AA. VV., *La révélation* (Bruselas 1977); SALMAN, E., *Neuzeit und Offenbarung* (Roma 1986); SCHMITZ, J., *Offenbarung* (Düsseldorf 1988); ed. italiana: *La Rivelazione* (Brescia 1991); SCHULTE, H., *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (Munich 1949); SCHUMACHER, J., *Der apostolische Abschluss der Offenbarung* (Friburgo de Br. 1979); SCHÜTZEICHEL, H., *Wege in das Geheimnis. Beiträge zur Fundamentaltheologie* (Tréveris 1989); STROLZ, W., SHIZUTERU, V., *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus* (Friburgo de Br. 1982); THIEMAN, R. F., *Revelation*

and Theology. The Gospel as narrated promise (University of Notre Dame Press, [2]1987); TORRES QUEIRUGA, A., *A Revelación de Deus na realización de home* (Vigo 1985); TRESMONTANT, C., *Le problème de la Révélation* (París 1969); WALDENFELS, H., *Die Offenbarung* (Friburgo 1977); WELTE, B., *Geschichtlichkeit und Offenbarung* (Frankfurt del M. 1993); WILCKENS, U., *Gottesoffenbarung* (Hamburgo 1963).

El motivo principal de empezar un libro de *Introducción a la Teología* por el tema de la Revelación divina es que la Teología no puede ser otra cosa que *ciencia de la Revelación* [1]. O, en todo caso, *la ciencia de la fe* que es la recepción subjetiva de la Revelación de Dios. Por eso he de mostrar claramente *qué* se entiende por Revelación de Dios, ya que éste es el concepto sobre el que debe estructurarse la teología.

El primer apartado (I) tiene un doble punto de vista: desde la perspectiva de la teología sistemática, se intentará responder a la pregunta esencial, *qué es* la revelación de Dios. Pero también desde el punto de vista de la teología fundamental, se intentará mostrar *cómo puede darse* la revelación *(por qué* hay revelación), lo que conlleva la mostración de su credibilidad. Un segundo apartado (II) mostrará el drama de la revelación del Infinito Amor en la historia concreta de Jesús de Nazaret, Palabra del Padre. No sólo contemplaremos este acontecimiento como «escándalo», sino como llamada e interpelación al hombre situado en la historia pero abierto a la Trascendencia. Por fin, no parece necesario contemplar aquí la serie de formulaciones sobre la revelación que jalonan el período del Vaticano I al Vaticano II, porque el tema ha sido ya desarrollado a satisfacción, desde la perspectiva de una teología histórica [2].

[1] BEINERT, W., *Diccionario de Teología Dogmàtica* (Barcelona 1990), p.616-622; EICHER, P., *Diccionario de Conceptos Teológicos* (Barcelona 1990); FISICHELLA, R., *Dinamica dell'Amore e credibilità del cristianesimo* (Roma 1981); *Introduzione alla Teologia Fondamentale* (Casale Monferrato 1992); PIÉ, S., *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989).

[2] BOUILLARD, H., *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II*, en AUDINET, J., *Révélation de Dieu et langage des hommes* (París 1972); PIÉ, S., *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1990). Segunda Parte: *La revelación y sus signos*, p.143-196, especialmente *Del Vaticano I al Vaticano II*, p.145-151; también 182-196.

I. QUE ES REVELACION DE DIOS

Ante todo, unas reflexiones previas.

1. Hay que tomar de la manera más seria posible el principio de que a Dios nadie le ha visto [3]

Ni puede llegar a verle cara a cara en esta vida, según san Pablo (1 Tim 6,16). No podemos ver la esencia misma de Dios con los ojos del rostro o de la mente. Olvidar este principio, puede dar lugar a formas antropomórficas de concebir la revelación. Puede dar lugar a confundir a Dios con sus mediaciones, de suerte que se confunda a Dios —que se revela en lo otro, manteniéndose escondido en sí mismo— con la traducción humana de lo divino; se confunde lo reflejado en la pantalla con la última realidad escondida; se tiende a rasgar del todo el velo que manifiesta a Dios, pero que a la vez lo vela, y entonces perdemos la percepción del velo simbólico y el vislumbre de Dios en claroscuro. Lo más sublime de este mundo todavía dista infinitamente de la infinita perfección de Dios. El acto de caridad heroico del P. Maximilian M. Kolbe no es la esencia divina que en ese acto aparece en cifra y en símbolo, velada al mismo tiempo que manifestada. Otro ejemplo señero: las palabras de Dios que son las Escrituras no son todavía la Palabra única de Dios, su Verbo eterno, que esas palabras a la vez des-velan y velan. Con todo, la afirmación del principio de la invisibilidad de Dios no eclipsa el gran misterio de comunicación de Dios, que se da a conocer en Palabra y en Espíritu, ya que si nuestra mente tan sólo llega hasta Dios a través de los peldaños de las mediaciones, El se llega hasta nosotros en la inmediatez de su amor espiritual.

2. El misterio se revela permaneciendo escondido

Por una parte, si Dios es Luz y Amor expansivos, hay que entender que está siempre a punto de revelación [4]: de un género u otro de revelación, natural o sobrenatural [5], si bien hay que afirmar con fuer-

[3] Jn 1,18; 1 Tim 6,16.

[4] TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1987), Epílogo, p.461-464.

[5] De ahí mi rechazo a pensar en un conocimiento de Dios al margen de *toda* revelación creacional o personal de Dios; así como mis reparos a pensar la religión natural como una religión al margen de toda revelación creatural. Ver KRAUS, G., *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* (Paderborn 1987); también JANSSENS, B., *Metaphysisches Denken und Heilsgeschichtliche Offenbarung* (Frankfurt del M. 1980); BRUNER, E., *Revelation and Reason* (Filadelfia 1946).

za que cualquier tipo de manifestación o de revelación de Dios es gratuito, no necesario. Imaginar que el «estado» o «situación» de Dios habría de ser el de *definitivo o absoluto escondimiento* no es un pensamiento recto sobre la divinidad. Dios es apertura y comunicación, «diálogo», si así se quiere decir. Si Dios es acción de conocimiento y de amor (en el interior de sí mismo y hacia lo otro-que-no-es-Dios), quiere decir que eso «otro» está relacionado con él y puede reconocer las huellas del Amor cuando ese Amor da testimonio de sí mismo. Actualmente, también E. Trías describe el misterio como *lo escondido a punto de revelarse* [6]. Capaz de revelarse en el espacio y en el tiempo, en signo y escritura, en encuentro y en mística unión. El misterio es lo escondido que —de uno u otro modo— se comunica *graciosamente:* porque así lo quiere, sin necesidad ninguna.

De otra parte, la revelación no es la mostración de un objeto patente, que nada de sí mismo deja escondido. Desde Platón a Heidegger, el misterio es lo que, aun re-velado como verdad, permanece intangible, inefable, incomprensible, y *oculto* (Is 45,15). Esta manera de concebir las cosas es muy distinta de la concepción hegeliana de revelación, entendida como plena luz solar de mediodía. Actualmente, Bruno Forte se opone también a la manera hegeliana de interpretar la Revelación *(Offenbarung)* como manifestación *total* de lo que *estaba* escondido y ahora está patente *del todo (Offenbarung* como gestación y apertura de lo *abierto).* Esta concepción ilustrada evaporaba el misterio, que debe entenderse, mejor, como lo que se abre pero *desde el seno que al mismo tiempo lo esconde.* La revelación del Hijo Jesús sería así, según Forte, *Offen-bären:* manifestación del misterio desde el regazo paterno que lo mantiene escondido en el silencio eterno. Algo se abre o pone de manifiesto, sin dejar de permanecer radicalmente escondido: *«absconditus in revelatione-revelatus in absconditate»* [7]. Dios es el tesoro que, gratuitamente, *anuncia* su presencia siempre *escondida.*

[6] TRÍAS, E., *La edad del Espíritu* (Barcelona 1994). Esa prontitud para revelarse propia del *Deus absconditus* late en el fondo de la afirmación de TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Cristiandad, Madrid 1987), p.179-198, especialmente 461-462: «Se trata de la evidencia-convicción de que Dios, como puro amor siempre en acto, está siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es "posible"; de modo que los límites de la revelación divina no se deben a una reserva divina sino a una incapacidad humana: la incapacidad constitutiva del hombre que, como ser finito, tan sólo oscura, ambigua y lentamente puede ir cayendo en la cuenta de la palabra viva que Dios le está constantemente dirigiendo».

[7] FORTE, B., *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»* (Secretariado Trinitario, Salamanca, en prensa); *In ascolto dell'Altro. Filosofia e Rivelazione* (Brescia 1995).

3. Dios y el hombre

En la revelación aparecen siempre los dos polos: Dios trascendente, a quien el hombre no ve ni puede ver directamente con sus ojos o con su inteligencia, y el hombre religioso, cuyo deseo más hondo de religación con Dios lo podemos seguir llamando, como los medievales, *deseo natural de «ver» a Dios* [8].

Pero Dios y el hombre ¿pueden comunicarse por una revelación de Dios mismo? Es verdad que el Ser espiritual, inteligente y amante de Dios es, en sí mismo, la máxima comunicabilidad. Dios es comunicable si cuenta, como interlocutor suyo, con un ser cuya dimensión sea análogamente espiritual, inteligente y amante: de ahí la importancia de considerar al hombre como *imago Dei* capaz de recibir esa comunicación de Dios. Por eso, san Agustín intenta probar en *De Trinitate* que el hombre es también, como analogía e imagen de Dios, una tríada espiritual: la *mente* que tiene presente en ella una *imagen* o idea de sí misma, mientras el *amor* une mutuamente a la imagen con la mente. Con ello Agustín no intenta *probar que Dios sea Trinidad,* ni siquiera desea poder *entender de este modo la Trinidad de Dios* a partir de la trinidad que hay en el hombre. He mostrado recientemente que la intención de Agustín con su analogía psicológica de la Trinidad es *presentar al hombre como imagen de Dios,* es decir, como espejo capaz de reflejar a Dios Padre, a su Imagen y a su Amor unitivo. Gracias a la asonancia entre la Trinidad divina y la tríada humana, la Revelación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, puede ser acogida en el espejo humano, hecho por Dios a imagen suya [9]. Esta reflexión previa nos lleva a entender por qué es *posible* la revelación, entendida como comunicación del infinito Amor a su imagen creada, humana.

4. La más sencilla estructura de revelación imaginable: la palabra de Dios dirigida a los profetas

Aparentemente, parece fácil mostrar la estructura de la revelación apoyados en la Sagrada Escritura. Dios es Palabra y Amor co-

[8] Ver, por decir una sola palabra acerca de un tema tan complejo, el famoso libro de De Lubac, H., *Surnaturel* (París 1947). Hay que notar que el deseo natural de ver a Dios no sólo es un deseo de tener ideas sobre Dios, sino el deseo primordial de *entrar* en la verdad y en la vida de Dios. Un deseo que Dios mismo ha puesto en el corazón del hombre, en virtud de su divina iniciativa, como si inaugurara la base que prepara la revelación y la religión cristiana. Más aún: el deseo natural de ver a Dios es un caso preliminar de *escatología anticipada,* porque la santidad y eternidad de Dios se *anticipan* en este *deseo* surgido en el tiempo y en el espacio humanos.

[9] Ver mi monografía sobre este punto en *La Teología se hace refleja en San Agustín* (Secretariado Trinitario, Salamanca, en prensa), p.8.

municativos. El hombre es imagen de Dios, por la mente dotada de entendimiento para oír la Palabra y de capacidad de amar para recibir el Amor de Dios.

Esta estructura de comunicación y recepción aparece clara en el caso de los profetas. Ezequiel, con toda naturalidad, confiesa una y otra vez haber recibido la palabra del Señor. De hecho, innumerables párrafos comienzan con la fórmula: «Me fue dirigida la palabra de Yahveh...» [10].

Por eso, el Nuevo Testamento afirma que la palabra profética es más firme que todas las interpretaciones subjetivas de la verdad, ya que esa palabra profética ha sido recibida por los hombres «movidos por el Espíritu Santo» (2 Pe 1,19), los cuales hablaron así como *hombres de Dios*. Dos testimonios del Nuevo Testamento, aparentemente distantes, dicen al unísono que «Dios habló [...] por medio de los profetas» (Heb 1,1) y que «Dios habló por boca de sus santos profetas» (Hech 3,21). Así, el tema de la revelación presenta una de las correlaciones típicas de la tradición judeo-cristiana. La correlación entre el elemento trascendente y divino y una mediación humana —el profeta— que traduce en términos humanos el fondo divino que por ella se comunica.

5. Una objeción atendible: Dios, más que comunicar palabras a los hombres, se comunica a sí mismo: su Voluntad, su Palabra, su Amor

Ciertos autores neoescolásticos, después de probar la posibilidad de la revelación por parte de Dios y del hombre, entendían que Dios en la Revelación manifestaba al hombre las verdades que éste necesitaba para salvarse [11] y se las enseñaba autorizadamente. Esta pers-

[10] Desde el capítulo segundo, en que Ezequiel oye una voz que le hablaba y le decía «Hijo de hombre...» (2,1) pasamos a 11,1 («El Espíritu me elevó y me condujo al pórtico oriental...») y a la serie de párrafos que comienzan con la fórmula «Me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos» (11,14; 12,1.17.21.26; 13,1; 14,9; 15,1; 16,1; 17,1.11; 18,1; 20,2; 21,1.23; 22,1.17.23; 23,1; 24,15; 25,1; 26,1; 27,1; 28,1.11.30; 29,1; 30,1.20; 31,1; 32,1; 33,1.23; 34,1; 35,1; 36,16; 37,15; 38,1). Junto a esta fórmula repetitiva, se encuentra la paralela «Así dice el Señor Yahveh» (13,8.20...); y la exhortativa: «Y tú, hijo de hombre, profetiza y di» (21,33...).

[11] Ver TROMP, S., *De Revelatione Christiana* (Roma 1950), en el que se encuentra la famosa definición de Revelación: «Revelatio, cui in homine correspondet fides, est locutio Dei auctoritative docentis», p.70; «quia a Deo communicatur veritas aliqua» (p.72). Ninguna objeción, naturalmente, al inciso: «en el hombre, la fe corresponde a la Revelación». Otro autor de la época, R. Garrigou-Lagrange, tiene seguramente un concepto más rico de la Revelación, puesto que la relaciona con la vida íntima de Dios: «Seule la révélation peut nous faire connaître la vie intime de la Déité [...]. Seule la Révélation divine peut nous faire connaître *positivement* ce qui constitue en propre la Déité» (GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Dieu* [París [11]1950], p.499).

pectiva, que puede entenderse rectamente, podría dar lugar a imaginar que Dios comunica a los hombres una serie de verdades... como un maestro de escuela a sus alumnos. Alguien podría imaginar que las mediaciones —*las palabras* de los profetas y de las Escrituras— son *toda* la revelación de Dios. Pero la revelación tiene una estructura sacramental que muestra así su riqueza: la Palabra resuena en las palabras; la Gracia (y la Gloria) del Espíritu Santo vivifica los sacramentos de la Iglesia y traspasa los corazones humanos; la fe es la bisagra entre lo divino y lo humano.

La crisis modernista cayó en el error opuesto a la escolástica, al concebir la revelación como el sentimiento religioso que aflora en la conciencia subjetiva en la que Dios está latente. Con ello evita el peligro de imaginar a Dios dictando directa y literalmente unas palabras o unos conceptos (como creyeron algunos protestantes y católicos del siglo XVII), pero reduce lo divino a la inmanencia y, en la práctica, se asoma al abismo de negar la *realidad* de Dios [12]. El Modernismo erró profundamente en cuanto a la estructura de la revelación, que supone ante todo la *realidad* misma de la Verdad y del Bien.

Se puede decir: lo que Dios revela no es algo *aparte y fuera de sí mismo.* Si hemos de hablar de Revelación *de Dios,* hay un momento o un ámbito de revelación en el que Dios mismo se da como un don a la contemplación, a la voluntad, al afecto, a la acción del hombre capaz de recibir esta comunicación divina. La revelación de Dios es el acto por el que se manifiesta a sí mismo como Palabra viva y como Amor trascendente e infinito. De esta manera manifiesta su voluntad, pero esta voluntad (lo mismo que su amor y su luminosidad infinita) sólo podrá ser recibida por el hombre a través de las mediaciones objetivas y de las actitudes humanas que Dios mismo elige y prepara. Ello ocurrirá de modo eminente cuando Dios, «amigo de la vida» (cf. Sab 11,26), juega a favor de la vida plena del hombre, lo cual tiene lugar en la vida, en la muerte y en la resurrección de Cristo Jesús.

En otras palabras: entendemos que el *Logos* divino, impregnado de *Amor* sustancial, se comunica como Gracia y Vida y se revela como Luz: «El Señor ha revelado su salvación», dicen los responsorios de *Laudes* del tiempo de Navidad. «Se ha revelado el amor de Dios», proclama Tit 2,11. Pero la Salvación y el Amor de Dios no son otra cosa sino Dios mismo.

El peligro de concebir la revelación de Dios como *locución* de Dios que da su testimonio autorizado *(locutio Dei auctoritative attestans),* consiste en poner el acento en la *locución* en vez de ponerlo en el *testimonio autorizado* que Dios da de sí mismo. Lo que es incuestionable es que Dios condesciende (su famosa *synkatábasis)*

[12] Encíclica *Pascendi Dominici gregis,* 8.IX.1907: DS 3478-3481.

en ser acogido por el lenguaje humano. Dios, mediante su autodonación, forma parte de este lenguaje, como forma parte de la interrelación humana («habitó entre nosotros»). ¿Cómo podría Dios, de otra suerte, manifestar *palabras* y *verdades* al hombre, si no es a través de mediaciones hechas a la medida del hombre, como son la del lenguaje (la de la palabra humana) y la de la preparación del espíritu del hombre, gracias a la autodonación del Espíritu de Dios? [13]. Por eso, en la revelación de Dios juegan Dios mismo y, en segundo lugar, las palabras y las proposiciones con las que los hombres suelen comunicarse. Evidentemente, la primacía la tiene la Palabra sobre las palabras y las proposiciones; la tiene la Voluntad de Amor sobre los signos que la acogen para entender su sentido. San Juan de la Cruz ha dicho con gran rigor y belleza que Dios, el Padre, tan sólo tiene una Palabra, su Verbo igual a sí mismo, y ésa es la Palabra que ha dicho, ya que, en diciéndola, nos ha comunicado todo cuanto había de decirnos y, después de decir esa Palabra, se ha quedado como mudo: como si nada más tuviera que hablarnos [14].

El nexo entre la Palabra y las palabras, entre el Verbo y las Escrituras, siempre será misterioso para el hombre de fe, y tan sólo la fe podrá contemplar esta condescendencia amorosa por la que Dios «habla» al hombre, expresándose a sí mismo en los acontecimientos de una historia y en unas palabras que desvelan el sentido trascendente (y humano) de esta historia; expresándose a sí mismo en la interioridad del hombre que es *imago Dei*. Los enunciados e imperativos contenidos en las Escrituras aparecen así como algo salido del propio *Logos divino* que sella y autentifica con su presencia estas formulaciones. Las palabras de la Sagrada Escritura son mediación testimonial entre la Palabra y nuestros corazones iluminados con la fe por el Espíritu Santo. Las palabras son múltiples. La Palabra, hecha carne, tan sólo una: Jesucristo que es también Hijo e Imagen de Dios. Cuanto él realiza en su carne es Palabra y Acción de Dios: Encarnación, Vida escondida y pública y, sobre todo, Cruz y Resurrección. La Palabra y la Vida de Cristo es el centro y la cumbre de la Revelación: manifestación de Dios en sentido estricto.

[13] Lo admirable de la revelación es que Dios entra en la mediación del lenguaje humano: ver NOACK, H., *Sprachen und Offenbarung* (Gütersloh 1960).

[14] JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, cap.22,3-5. Para que Dios se manifieste a sí mismo, o manifieste su voluntad (y así pueda recogerse esta manifestación por medio de formulaciones doctrinales verdaderas), necesita tener algo así como una *Palabra* manifestativa de la verdad de sí mismo y de la verdad del hombre. Necesita un *Espíritu* de Inteligencia y de Amor capaz de interiorizar en la conciencia del hombre los contenidos de la revelación así realizada. Ese Espíritu es la luz que permite «leer» y entender en sentido espiritual la voluntad de Dios manifestada en Cristo y formularla en proposiciones verdaderas.

6. Se revela un Dios «personal», inteligente, libre y amante

Las religiones monoteístas presentan a Dios con rasgos personales, como son la sabiduría, la fuerza del amor, la absoluta incondicionalidad o libertad, etc. Es verdad que algunas veces estos rasgos aparecen antropomorfizados, ya que nuestra base de comparación es el conocimiento que tenemos de la persona *humana*. Pero esto es más un riesgo que una objeción. Es arriesgado atribuir la cualidad del ser *personal* a Dios, pero el no hacerlo sería simplemente erróneo. *Personal* no quiere decir que Dios sea limitado y finito como las personas humanas. *Personal,* aplicado a Dios, quiere decir que Dios se comunica, entiende y ama, con Palabra de Verdad y con Aliento de Amor. *Personal,* en definitiva, es un ser que entiende y ama, y que además es *distinto* de cualquier otro que entiende y ama. A-personal o sub-personal querría decir que Dios se reduciría a naturaleza: *Deus sive natura,* como decía Spinoza. Sería erróneo —incluso absurdo— no atribuir a Dios rasgos personales, puesto que nada puede ser pensado mayor que él, y la persona es el más alto nivel del ser. Por eso, aun en una época de gran crisis, que quizás podría calificarse de *neomodernista,* John A. T. Robinson se defendía de la acusación concreta según la cual él habría negado a Dios el carácter *personal.* Robinson entendía que Dios no se encontraba en un nivel *a-personal* o *sub-personal* [15]. En todo caso, el Obispo anglicano hubiera deseado hablar de una dimensión *supra-personal* en Dios. Sólo así puede revelarse. El *Deus sive natura,* más que revelarse, se patentiza necesariamente en un mundo divinizado (panteísmo).

7. La Creación y la Historia son el doble ámbito en el que Dios se manifiesta

Los dos ámbitos posibles de la revelación de Dios, según las coordenadas del espacio y del tiempo, son el escenario de la Creación y el drama de la Historia: el templo del cosmos y el acontecer en el que el hombre es el sujeto de la acción y Dios es el peso suave del amor providente. En este tema son fáciles los movimientos pendulares que obstaculizan entender la revelación como Presencia de Dios que se da. Por eso, hay que evitar aquí el escollo de la unidimensionalidad. Hoy día suele decirse que la *sola* revelación de Dios es Cristo. Muy bien, si esta afirmación comprende todo lo que subsiste en Cristo en el cielo y en la tierra, según Col 1,15-16. Pero se

[15] ROBINSON, J. A. T., *Exploration into God* (Londres 1967), p.13-28.

cae en la unidimensionalidad excluyente si se hace sin conceder a la realidad del cosmos y, sobre todo, a los santos y a los profetas la capacidad de ser, al menos en sentido análogo, testigos de la Revelación de Dios. Dios, de cara al hombre, está presente y actúa en el espacio y en el tiempo, siquiera sea *de diversas maneras,* como dice la *Carta a los Hebreos.* Esto, sin entrar en el tema de los testimonios divinos (parciales, si se quiere) que del Dios escondido ofrecen las otras religiones, según la serie de peldaños ofrecida por el Concilio Vaticano II, en *Lumen gentium* n.16.

Karl Barth insistía en el carácter soberano, descendente y absoluto de la revelación de Dios en Cristo. Parecía no haber lugar para que las cosas de este mundo fueran testimonios de la presencia escondida del Creador. Pero el mismo Barth —al redescubrir la *analogia fidei* que ilumina la *analogia entis*— dulcificaba, en *La humanidad de Dios* de 1956, las posiciones mantenidas treinta años antes en *Römerbrief*[16].

Hay que contemplar la revelación de Dios en el *tiempo* de la Cruz y de la Gloria de Jesús. Pero podemos contemplar asimismo el testimonio que Dios deja de sí mismo en el *espacio* de la Creación, como un preámbulo del amor de Dios que se expresa a través de las criaturas [17], constituidas como casa y templo para los humanos. Podemos, en síntesis, contemplar ese cosmos a la luz divina que irradia de la Cruz gloriosa, donde se manifiesta todo el amor del Padre. También la casa del cosmos es, de algún modo, regalo gratuito de Dios y no sólo espacio de la tarea del hombre que debe humanizarla, al hacer cultura de la naturaleza. Espacio y tiempo, creación e historia son, de este modo, el lugar de la Presencia de Dios que se da y se comunica a su imagen creada que es la persona humana.

8. El «peso» del Amor divino en la criatura consciente, base de la revelación personal de Dios

Volvemos al punto de partida. Si Dios es Dios —si Dios realmente existe—, la cualidad de su amor *personal* se hará notar como un «peso» de amor sobre la historia y sobre el hombre. Este me parece uno de los puntos más finos de la teología de san Buenaventura. Esto, por lo demás, está implícito desde el Antiguo Testamento. Entiéndase: un peso de amor gratuito, que interviene libre y gratuitamente, precisamente porque es personal. Pero un *«dulce pondus»*

[16] La versión castellana de *La humanidad de Dios,* Conferencia a los Párrocos Reformados Suizos, tenida en Aarau el 25.IX.1956, se encuentra en BARTH, K., *Ensayos teológicos* (Barcelona 1978), p.9-34.

[17] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum,* n.3.

(dulce peso) porque es el ser divino el que, al fin y al cabo, *gravita sobre la criatura intelectual.* Tomo la palabra «gravita» de acuerdo con la segunda acepción del Diccionario de la Real Academia Española: gravitar = «descansar o hacer fuerza un cuerpo sobre otro».

Efectivamente, en mi *Tratado de Dios Uno y Trino* me he esforzado por mostrar, a propósito del pensamiento de san Anselmo, san Buenaventura, Descartes y Pascal, que seguramente existía entre ellos una intuición común, a saber: que Dios infinito gravitaba sobre la mente humana de tal forma que «se hacía notar», no como una percepción clara y distinta —eso sería ontologismo— sino *en contraste con el mundo imperfecto y contingente, que de alguna manera ponía en relieve que Dios es Dios* [18].

La creación del ser intelectual y amante, imagen de Dios, establece la posibilidad de la revelación divina. De esta suerte la Creación —y, sobre todo, la existencia de la criatura intelectual— es cifra y símbolo que nos remite más allá de ella misma, puesto que el símbolo siempre nos lanza al encuentro de lo que está más allá de él pero anticipado en él. Así contemplan san Buenaventura y quizás el mismo san Anselmo al Ser perfectísimo, de quien nada mayor puede pensarse. Lo contemplan *in speculo mentis et in speculo mundi.* Dios se haría notar, no como idea clara y distinta, sino en su efecto primero que es la *idea de Dios introducida por El mismo en nuestra mente* (Descartes); se hace notar como la *gravitación del infinito real sobre la inteligencia y la capacidad de amar del hombre* (Pascal y el mismo Buenaventura). Esto todavía no es la revelación cristiana por los profetas o por Cristo, pero constituye la dimensión antropológica básica, procedente del hecho de la creación y, en concreto, de la creación del ser intelectual. Esta dimensión antropológica —capacidad o apertura humana a lo divino que quiere dársele— constituye la *posibilidad real de la revelación* de Dios al hombre.

La imagen y semejanza de Dios que es la criatura humana, creada por Dios mismo, al estar dotada de inteligencia y de capacidad de amar y, como consecuencia, *al estar dotada de capacidad moral,* está sometida ya a una *gravitación o latencia de Dios sobre la mente del hombre,* previa a toda revelación categorial. Hay un *vis-a-vis* previo entre el Otro —el Infinito, el Amor trascendente— y la criatura intelectual, abierta a Dios y capaz de Dios. Quiere decir que esa criatura humana está recibiendo ya una cierta presencia y llamada de Dios por el hecho mismo de la pura existencia de ambos: de Dios y del ser humano. Es algo previo al razonamiento y a la creencia. Es una presencia y una llamada de Dios en la mediación de la misma

[18] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), *Introducción.*

mente humana y en la mediación de las criaturas, lo cual permite que el hombre pueda llegar a una cierta y oscura percepción de la realidad de Dios. Por eso, Tomás de Aquino señalaba el *desiderium naturale videndi Deum* como el estrato más profundo de la conciencia humana, al paso que san Buenaventura y Pascal quedaban admirados contemplativamente por la gravitación del ser perfectísimo e infinito, que se perfilaba en contraste con el envés contingente de Dios que son las criaturas. Y quién sabe si el mismo san Anselmo de Canterbury no reconocería, en esa discreta formulación, su famoso argumento ontológico, como gravitación del infinito en la mente, descubierto en la piedra de contraste de la creación. Por fin los Concilios Vaticano I y Vaticano II afirmarán el conocimiento «natural» de Dios a través del testimonio que El deja de sí mismo en las criaturas. Es verdad, pues, que el misterio escondido de Dios, en el momento de la creación del hombre imagen de Dios y abierto a Dios, es un misterio umbralmente manifestado, ya «a punto» de ser manifestado de un modo del todo gratuito, a través de la *comunicación personal.*

De todo ello se deriva que la acción de Dios desborda toda mediación religiosa: es más grande que cualquier área confesional. Esto es perfectamente compatible con las siguientes afirmaciones: 1.ª La mediación cristiana es mediación *verdadera de Dios.* El Verbo de Dios ha asumido como carne suya la mediación de Cristo, y Cristo ha asumido y amado a la Iglesia hasta presentársela a sí mismo sin mancha ni arruga (Ef 5,27). 2.ª Es necesaria para recibir *todo lo que Dios quiere en plenitud* para los hombres [19]. Por tanto, lo que se ha dicho no pone la más mínima reserva a la religión cristiana como si su verdad no fuera eminente y plena o como si me complaciera introducir en el ámbito de las religiones un elemento de relativismo. No. Lo que ocurre es simplemente que también respecto al área eclesial se da el fenómeno del *Deus semper maior.* Dios es mayor incluso que las mediaciones *visibles* por El mismo elegidas.

9. Una pausa: el providencial camino de las religiones monoteístas

Como en un remanso, y antes de entrar de lleno en el tema de la Revelación por Cristo, hay que dar cuenta del milagro de las religiones monoteístas, de modo especial del Antiguo y del Nuevo Testa-

[19] En el citado *Tratado de Dios Uno y Trino,* p.414, intenté mostrar que la voluntad de Dios —lo que Dios quiere— es Cristo. Por ello, Cristo es el mediador entre Dios y los hombres que se ajusta a la voluntad de amor de Dios.

mento, que, seguramente, reflejan su luz en el Islam. Las religiones monoteístas se presentan a sí mismas como *áreas de revelación*. Dichas áreas aparecen a los ojos del estudioso con la *pretensión* de que en ellas se verifica el concepto de «revelación de Dios». La Teología Fundamental intenta discernir precisamente la credibilidad de estas pretensiones.

Las Iglesias cristianas, sobreponiéndose a la tentación marcionita a menudo actualizada, otorgan a la tradición judeo-cristiana una legitimidad que, en definitiva, está fundamentada en que —a lo largo de la historia, que, por eso, es historia de salvación— se aprecia la presencia irreductible de un factor trascendente que con Erich Fromm podemos llamar «factor X», y que religiosamente llamamos Dios, al lado y por encima de todos los factores humanos en juego.

Al lado de la revelación judeo-cristiana, el cristianismo reserva una consideración especial para el Islam, como en definitiva sugiere *Lumen gentium* n.16. Podemos entender el Islam, desde el punto de vista histórico y desde la condescendencia divina *(synkatábasis)*, como aquella dispensación (divina) que permitirá que lleguen a los pueblos árabes los destellos del Antiguo y del Nuevo Testamento [20].

La pretensión de las tres religiones «del libro» —Israel, Cristianismo e Islam— es que Dios se autocomunica —se revela— mediante su Palabra y su Espíritu. El Islam se considera a sí mismo religión revelada [21]. Pero considera también a cristianos y judíos como adoradores de un Dios que se revela, y les concede la categoría de «gente del libro» a quienes se podía tolerar su culto [22]. Por eso, en

[20] Quizás estos destellos tienen como puerta de entrada la continua interacción entre filosofía griega, Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento y pensamiento y vivencia de los teólogos y místicos árabes: ver ANAWATI, G. C., *La Métaphysique du Shifa'* (Livres I à V d'Avicenne) (Vrin, París 1978), así como el valioso estudio de HADDAD, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)* (Beauchesne, París 1985), donde se muestra que los teólogos árabes (cristianos) tradujeron a Platón, Aristóteles y Porfirio para defender frente a los escritores coránicos la legitimidad racional de la Trinidad. Tanto la filosofía de Avicena como la situación de estos teólogos arábigo-cristianos muestra la permeabilidad de esas tres magnitudes: Escritura, filosofía griega, Corán.

[21] El monoteísmo presenta a Dios como vivo y dotado de palabra, tal como una persona es un ser vivo dotado de inteligencia y de amor y, por tanto, de palabra. Esto es claro para el mundo bíblico. También el *Al-Corán* se presenta como un proceso de revelación a lo largo de un período de 23 años que comienza el 610 d.C. «El Santo Corán, tal como lo encontramos hoy, es exactamente el mismo que fue entregado por el santo Profeta Mohammad, la paz sea con él, a sus compañeros, como revelación de Dios» *(El Sagrado Corán*, con texto en árabe y traducción al español, Islam International Publications LTD, 1988) (Prefacio de los Editores). Ver *Al-Corán* cap.7,149, donde se narra el episodio del becerro de oro que tiene como protagonista a Moisés. La nota adjunta de la mencionada edición del *Al-Corán* dice así: «Sólo puede demostrarse que Dios es un ser vivo si habla a sus siervos» (nota 1053, p.386).

[22] Sobre la tolerancia en el monoteísmo —en las tres religiones monoteístas— ver

la Edad Media ibérica hubo lugar para los *mozárabes* (del árabe *musta' rib* = arabizados), es decir, los hispanogodos que conservaron su religión cristiana bajo la dominación musulmana de la península ibérica [23]. Hago esta afirmación, en primer lugar, para mostrar cómo ha sido y cómo debe ser posible la comprensión y la tolerancia entre las tres religiones. Una tolerancia basada no tan sólo en motivos estratégicos de convivencia humana, sino basada en el Amor del Dios único que ama cuanto ha creado. Por eso, el Concilio Vaticano II reconoce que

> «el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que, confesando profesar la fe de Abraham, adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día» [24].

Hay, sin embargo, dos diferencias entre el Islam y el Antiguo y Nuevo Testamentos. La primera se refiere a las Escrituras: el Islam considera *El Corán* como *la misma revelación objetiva* de Dios [25], allí donde la tradición judeo-cristiana considera la Escritura como *expresión* o *testimonio* de la revelación de Dios a su mediador/profeta. Para nosotros, la Escritura es en verdad testimonio y expresión del *Logos* divino. Por todo ello, en último análisis, la atribuimos al Verbo de Dios y la llamamos palabra de Dios.

El otro matiz se refiere a la menor importancia que el Islam otorga al dinamismo interior a Dios. Dios es acción espiritual en la que

el ponderado realismo de LLUÍS FONT, P., *Monoteisme: Dialèctica entre Jerusalem i Atenes*, en DUBY, G. (dir.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea* (ICEM, Barcelona 1995).

[23] «Mahoma cierra la era de la profecía, pero sin abrogar las revelaciones anteriores. Al contrario, las confirma y completa (2,41.89.91; 35,31; 46,12.30), como Jesús confirmó la *Torah* (3,50). Por eso, a los hijos de Israel y a los cristianos se les llama "gente del libro" (ahl al-kitab), herederos por la Biblia —como los musulmanes lo son por El Corán— de la revelación abraámica» *(Diccionario Enciclopédico de la Biblia,* p.782). BRAMÓN, D., *Els mossàrabs valencians: un estat de la qüestió,* en «Saó», Monogràfics, n.21 (Valencia, diciembre 1994).

[24] CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium,* n.16.

[25] De tal suerte que a cada uno de los *shuras* (o capítulos) —ver, de modo especial, el primer *shura Al-Fatihah,* revelado en la Meca— se les considera revelaciones de Dios. La revelación de Dios, al caer en los diversos pueblos como la lluvia en tierra seca, produce frutos diversos y de diversos colores *(El Sagrado Corán, Shura* 35,28; ver nota 2418). Es cierto que la teoría de la inspiración literal, que profesó la Reforma en sus comienzos, y autores católicos como C. R. Billuart, se acercaba al objetivismo o positivismo de la revelación musulmana, para el cual «Mahoma es el "sello de los profetas" (33,40) y también el primer "musulmán", es decir el primer "sometido" *(muslim)* sin reserva alguna a Dios. Registrando pasivamente el dictado sobrenatural de la "recitación" *(al qur'an,* es decir, *El Corán)* que obliga a dicha total sumisión *('islam)» (Diccionario Enciclopédico de la Biblia,* p.782).

juegan el conocimiento y el amor. A Dios puede atribuirse, en el sentido más pleno, la categoría de la «acción», como reconoce san Agustín cuando habla con realismo de las procesiones divinas [26]. En cambio, el Islam atribuye menor importancia al hecho de que Dios sea *Origen fontal, Palabra viva y Espíritu vivificante* [27].

10. Dios y el hombre en la revelación trinitaria de la Palabra y del Amor

En el Cristianismo, el hombre tiene un modo de recibir a Dios correlativo al modo divino de comunicarse. Esta recepción incluye la *escucha* de la Palabra y la *conversión* del corazón al Espíritu de la Verdad y del Amor. Sin renunciar para nada al monoteísmo, la religión cristiana cree que Dios, el abismo divino in-engendrado, nos ha hablado por medio de una Palabra suya. Es Palabra que dice, comunica a los sujetos entre sí, impera y es fuerza viva, porque es comprensión y comunicación, aunque no sea como nuestras palabras. A fin de que esta Palabra pueda realmente entenderse, nos ha regalado el Don de su Espíritu capaz de hacernos entrar en su Verdad y Amor. Esta es la Trinidad *manifestada* o *«económica»*, que ha movido a la fe cristiana a creer y a expresar con un lenguaje siempre deficiente que en Dios mismo, Amor infinito y Acción por excelencia [28], se pronuncia la Palabra eterna y se expresa el Espíritu de

[26] AGUSTÍN, *De Trinitate*, V, 13, 14; V, 14, 15. El Padre engendra. El Padre y el Hijo dan el Espíritu. He aquí una acción interior a Dios mismo. Pero donde aparece más claro que «Dios es acción» es en *De Trinitate* V, 8, 9: «Hablando de la acción, quizá sólo de Dios pueda decirse que es acción *(quod autem ad faciendum attinet, fortassi de solo Deo verissime dicatur)* pues sólo El hace sin ser hecho, ni aun se concibe en El potencia pasiva en cuanto es sustancia, en virtud de la cual es Dios».

[27] El hecho de que en el interior mismo de Dios existan la Palabra y el Espíritu, el hecho de que cara a nosotros esa Palabra y ese Espíritu aparezcan como mediaciones principales y divinas en el descenso o comunicación de Dios al hombre, nos hace humildes y libres. Somos libres y humildes porque un mismo Espíritu —el de Jesús— nos otorga el regalo de la filiación divina. La fe, en esta situación, es una obediencia, pero el cristianismo, por lo que se refiere al hombre, es una elevación, y por eso ha sido llamado liberación/divinización (CAPDEVILA Y MONTANER, V. M., *Liberación y divinización del hombre*, vol.I-II, Salamanca 1984-1994). En el Islam el hombre tiende a encontrarse sin mediaciones frente a la divinidad solar, absoluta. No quiero decir con ello que el Islam sea, precisamente por eso, proclive a los fundamentalismos, porque eso queda desmentido por la larga tradición de tolerancia a la que me he referido. Pero es cierto que el fundamentalismo actual puede encontrar su raíz en una concepción del hombre enfrentado sin mediación alguna al Dios absoluto. *Someterse absolutamente* a Dios podría ser un espejismo que indujera a caer en la tentación de someter a los demás.

[28] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I q.27 a.1 co: «Toda procesión se realiza a través de una acción».

Amor que une al Padre con la Palabra, como una Gloria que se derrama gratuitamente sobre nosotros:

> «La confesión del cristianismo es —como la de Israel— una confesión del Dios único, pero esta confesión se concreta ahora en el encuentro con el Dios hecho hombre y con el Espíritu Santo que él ha enviado» [29].

Así, la fe de la Iglesia asciende de la trinidad «manifestada» a la Trinidad inmanente. «La Unidad de Dios es trina» [30]. Hay un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta es la trascendencia y la cercanía de Dios: su modo de darse es su cercanía y este modo de darse es su modo de ser trascendente [31].

Por eso, la Biblia —como he indicado en el apartado n.4 de este capítulo— da por supuesto desde el principio que Dios habla. Y cuando Dios habla, su Palabra es un *dicho,* una *comunicación,* un *imperativo* y una *fuerza.*

Complementariamente, Dios comunica al hombre un aliento de vida; le comunica su propio Espíritu de Sabiduría o de Profecía. Le hace partícipe de la filiación divina mediante el Espíritu del Hijo Jesús. Dios comunica al hombre la *filiación* y la *herencia.* Este es uno de los temas principales de Rom 8, donde se presenta al Espíritu del Padre y del Hijo otorgando a los hombres la filiación divina y haciéndoles participar de su herencia, preparada desde el principio.

[29] RATZINGER, J., *Les principes de la Théologie catholique. Esquisse et matériaux* (París 1982), p.19.

[30] *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.254.

[31] El modo de darse Dios como Padre, Hijo y Espíritu indica su cercanía (trinidad económica) y su trascendencia (trinidad inmanente). Esta es la clave de un «inquietante» texto de Rahner. Lo entiendo así: la palabra «Trinidad» no rompe en absoluto la unidad trascendente de Dios, pero cabe reconocer que «Trinidad» es un lenguaje *segundo* —más abstracto— respecto del lenguaje *primero* que afirma *un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo:* «Pur nel pieno rispetto delle regole linguistiche della dottrina trinitaria classica, si potrebbe dire che il discorso delle "tre persone" e adiritura della stessa "Trinità" (non repcribile nel NT) non è incondizionatamente necessario per esprimere quel che il cristianesimo intende propiamente dire con tale dottrina trinitaria». Hasta aquí, este lenguaje me deja en suspenso. A partir de aquí, estoy plenamente de acuerdo: «Nel linguaggio religioso si potrebbe parlare tranquillamente del Padre, che nel suo Logos è indicibilmente vicino a noi in se stesso: si potrebbe dire che questo Logos e questo Spirito —per quanto vadano distinti da lui e tra di loro e non possano cadere in una inerte identità— sono Dio stesso e non essere intermedi, che andrebbero pensati o come creature o introdurrebbero in Dio un processo evoluzionistico subordinaziano» (RAHNER, K., *Unicità e Trinità di Dio nel dialogo con l'Islam,* en *Dio e Rivelazione:* Nuovi Saggi VII [Roma 1980], p.176). Sea dicho para aquellos a quienes les cueste «imaginar tres personas» y piensen, con razón, que la «Trinidad» se parece más a la multiplicación 1 × 1 × 1 que a la suma 1 + 1 + 1.

El Espíritu Santo puede iluminar e impulsar a la criatura intelectual porque ésta no desarrolla tan sólo una vida indiferenciada, sino una acción marcada por la libertad, el amor y la comunicación, es decir, una acción en pro o en contra del hombre (acción ética y comunicativa) que al Espíritu Santo le «interesa» orientar y mover en la dirección de los hijos de Dios, no en la dirección de la oscuridad, la destrucción, el nihilismo o la muerte. Aquí se puede actualizar hoy la doctrina de los *dos caminos* —el de vida y el de muerte— propios de Dt 30, de toda la 1 Jn, y de Jn 3,16-21.35.

11. De la Creación a la Trinidad

Ahora se ve claro que el hecho de considerar la creación como base y dintel de la revelación y, sobre todo, el hecho de considerar la mente humana, espiritual, inteligente, amante y, por tanto, consciente, libre y ética, como capaz de recibir a Dios, no significa de ningún modo que en esta luz «creacional» y antropológica palidezca la revelación *en Cristo.* Es cierto, precisamente, el ángulo inverso: a la luz de la Revelación en Cristo vuelve a tomar relieve la presencia de Dios en el *mundo del hombre,* en el mundo del Hijo del hombre y, por tanto, de Cristo, Hijo de Dios. Esta concepción sagrada o prerevelatoria del mundo-en-Dios está estrechamente ligada con la contemplación de la que es capaz la criatura intelectual y amante. Está asimismo ligada con la contemplación de Cristo Jesús, Hijo de Dios, que echó sobre el mundo una mirada llena de afecto y agradecimiento: «Te doy gracias, Padre...».

Finalmente, la Revelación en sentido estricto —como comunicación personal y absolutamente gratuita de Dios— coincide con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. *La Revelación es esta Trinidad personal dándose a los hombres en la Encarnación del Hijo, en la Cruz y en la donación del Espíritu por Jesús glorioso.* Por eso, por ser un acto de donación personal y divina, la revelación es gratuita e imprevisible, no necesaria: ya que *pudo no darse.* Todo eso no impide que en la Creación tengamos ya una primera manifestación de Dios que nos dice, como en una parábola o analogía, cuán alto es su amor.

12. Acontecimiento y Palabra anticipan en el tiempo y en el espacio humano los dones de Dios que se revela: Escatología incoada

Llegamos por fin al momento decisivo de la Revelación. Esta tiene una dimensión escatológica, de futuro, como si —desde el fu-

turo de Dios que quiere transformar el mundo y el hombre en Hombre Nuevo y en Nueva Creación— se *anticiparan* a nuestro hoy los bienes futuros que esperamos. En Cristo se cumple lo prometido y dado desde el principio. El, glorificado y constituido en *Eschaton*, vive para siempre: es el primero y el último. El está revestido de la plenitud de la gloria divina que, para nosotros, constituye el foco de luz y el futuro escatológico que se anticipa hasta nuestro tiempo presente como primicia gratuita de los bienes futuros que esperamos.

Diré lo mismo de otro modo: Cristo es, desde el principio, la Palabra viva de Dios [32]. Por eso es su propio Hijo. Hay una historia real del *Logos* de Dios: lo que Hegel entendía como historificación de la esencia de Dios, en el Cristianismo es mediación de Dios para los hombres. Es la primera mediación; una mediación que no consiste en una de-gradación de Dios, sino en un signo de igualdad referido simultáneamente hacia Dios y hacia el hombre. Igualdad hacia Dios como *Logos;* igualdad hacia el hombre como *sarx*. La Encarnación es el ejercicio de esa mediación reveladora: «El *Logos* se ha hecho *sarx*». La revelación cristiana toma una forma suprema: la del Verbo hecho carne y, por tanto, la de una escatología incoada.

Este principio *(en arjé)* actúa como promesa, cuyo cumplimiento se dará en el último día. Pero ese cumplimiento pleno de la promesa original que se remite al *fin* de los tiempos, ha tenido una historia real: el paso de Jesús de muerte a Vida. Esta Vida se anticipa ya, puesto que Cristo vivo y glorioso —el que ha de venir para ser todo en todos— se anticipa en nuestro mundo y en nuestra historia. La teología es la ciencia que estudia en las Escrituras la promesa de Dios, su cumplimiento en la historia de Cristo y en el horizonte escatológico, y su cumplimiento anticipado en el hoy de la caridad y de los sacramentos.

El tiempo de la historia discurre entre un origen y un término. Entre un *arjé* y un *télos*. En medio está la creación (de la que me he ocupado ya), la llamada de Dios, la responsabilidad humana, la fidelidad o la caída (el pecado), el perdón, la redención, la solidaridad, la justicia, en su itinerario y en su plenitud. Todo esto está pidiendo un desarrollo, siquiera sea esquemático, de la historia *concreta* de la revelación de Dios al hombre, en la que juegan todos y cada uno de los elementos señalados.

Ahora se ve claro por qué en la Revelación hay acontecimiento y palabra. Acontecimiento y Palabra se presentan en la Constitución

[32] CAZELLES, H., *Langages bibliques et Parole de Dieu dans l'Ancien Testament;* CARREZ, M., *Langages bibliques et Parole de Dieu dans le Nouveau Testament*, en *Dieu connu en Jésus Christ*, «Les quatre fleuves», Cahiers de recherche et de réflexion religieuses, n.1 (Seuil, París 1973).

Dei Verbum como correlativos y firmemente entrelazados [33]. La revelación es el acontecimiento en el que Dios escondido se manifiesta en la visibilidad de la Creación y de la Historia. Pero este acontecimiento no es mudo sino que está lleno de *sentido* que se puede expresar en palabras, aserciones y confesiones de fe. Que el acontecimiento en el que Dios se revela vaya acompañado por la Palabra o tenga la estructura de la Palabra es algo que no causa estupor al creyente. No hay acontecimiento sin palabra, ni viceversa, palabra sin acontecer. Dada la manera de ser de la criatura intelectual, amante, ética y libre, habría que decir que el acontecimiento, si ha de tener sentido, se ha de presentar todo él como palabra, o —al menos— acompañado por la palabra. En el límite, tratándose de la revelación de Dios en Cristo, el acontecimiento mismo —la vida de Jesús— es Palabra y se hace palabra escrita y mediadora. La Cruz de Jesús, entendida como entrega hasta el fin del infinito amor, nos dice, como palabra decisiva, cómo es Dios, para los hombres y en sí mismo; cómo es el hombre, en sí mismo, y para Dios; cómo es el Amor comunicado que llena lo más hondo de la persona del creyente, transformada en imagen de Jesús a través de la acción y de la contemplación del Maestro que comunica su Espíritu.

Por todo ello, para mostrar toda la fuerza suprema e importancia que tiene Cristo glorioso, como revelador y como revelación de Dios, y *como mediador que crea el espacio divino-humano que es la Iglesia y sus sacramentos,* deberé desarrollar, como una segunda parte, la revelación de Dios en la Cruz y Resurrección de Cristo (II).

II. LA HISTORIA CONCRETA DE LA REVELACION DE DIOS EN CRISTO

1. La teología cristiana, ciencia de la Revelación de Dios en Cristo

La revelación divina, sobre la cual la teología quiere sistematizar un *saber* sapiencial, puede concebirse *en abstracto,* como

> «acontecimiento de una autocomunicación divina: como encuentro con la realidad de Dios que juzga y redime» [34].

[33] CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum,* n.2.

[34] EICHER, P., *Diccionario de Conceptos Teológicos* (Barcelona 1990), p.387. Es equivalente a la que se da en la página 395: «La acción salvífica de la autocomunicación divina en el mundo y en la historia, que la Biblia atestigua» (cf. Vaticano II).

Esta reflexión acaba de realizarse en el apartado I. Toca ahora contemplarla *en concreto:* como Revelación de Dios en Cristo y, aún más en concreto, en su Muerte y Resurrección. Es lo que Eicher hace a continuación (y nosotros haremos en seguida):

> «De acuerdo con la misma habría que entender por "revelación" el acontecimiento salvífico de la autocomunicación de Dios, que empieza con la creación, se establece de nuevo en la historia de Israel, alcanza su consumación en la persona, vida, ministerio, muerte, resurrección [de Jesucristo] y envío del Espíritu de Jesucristo (el Verbo de Dios encarnado), y por obra del mismo Espíritu Santo conduce a la comunión liberadora con Dios» [35].

P. Eicher da todavía una tercera definición totalmente concreta a la que añade la perspectiva *escatológica:*

> «Así, pues, el centro de la idea de revelación se desplazó una vez más: a una con la experiencia de la muerte y resurrección de Jesús, se les otorga abiertamente a los discípulos una experiencia de revelación trascendental; es decir, una nueva experiencia básica, cuyo contenido (la impotencia del crucificado que representa la irrupción escatológica del dominio del amor de Dios) rompe con toda la experiencia de revelación del Antiguo Testamento a la vez que abre un horizonte nuevo de experiencia con una nueva forma de autoidentificación y coherencia de la historia de la salvación [...] Con ello se les capacita a los discípulos para descubrir y entender en las palabras y actos de Jesús la palabra escatológica de Dios, para ver en dicha palabra la definitiva epifanía de Dios y ver en sí mismos al nuevo pueblo de Dios» [36].

Las dos perspectivas —una más abstracta y otra más concreta— de la revelación las sugiere la *Primera Carta de san Pedro,* cuando habla genéricamente de la revelación, haciéndola equivalente a la profecía, pero, en seguida, presenta a Jesucristo como revelación de Dios [37].

[35] EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos,* II (Barcelona 1990), p.386. Una cuasi-definición en la que coexiste un preludio «abstracto» y una posterior «concreción» lo hallamos en W. BEINERT, *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990), p.617: «El NT proclama que la autocomunicación de Dios, iniciada en el AT, ha llegado a su remate definitivo en Jesús, como el Cristo, habiendo así pronunciado Dios la palabra definitiva para la comprensión y realización de la existencia humana».

[36] EICHER, P., o.c., p.391. Tan sólo debo expresar una reserva por mi parte: el rompimiento que se da en el Nuevo Testamento por referencia al Antiguo es —a mi modo de ver— una *continuidad/ruptura,* originada por el surgimiento del *novum* que es Cristo, el *Eschaton.* La *verdad* de este *novum* estaba ya contenida en la *umbra* que es el Antiguo Testamento. De ahí una cierta continuidad.

[37] Los profetas indagaron acerca de la salvación; profetizaron sobre la gracia destinada a los que estaban escuchando a Pedro. Más aún: escudriñaron el tiempo en

2. La revelación, centrada en la Muerte y Resurrección de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios

He concebido la Revelación como un proceso histórico que va desde la Creación hasta la plenitud del tiempo. En el panorama procesual revelatorio, que comprende el Antiguo y el Nuevo Testamento, hay como tres grados bien diferenciados: el *pró-logo* (literalmente: antes de que haya *Logos),* que es la Creación natural o revelación general; la *Profecía* en la que se prometen los bienes mesiánicos futuros; y, por fin, la aparición del «Primero y el Ultimo» (el *Eschaton)* Cristo Jesús. Una vez se ha establecido esto claramente, voy ahora a exponer la revelación en concreto y en su ápice más alto: Jesucristo. Esta cumbre es la que da lugar al ámbito de anticipación escatológica del Amor de Dios constituido por la Iglesia, por sus sacramentos y por la caridad de sus santos. Por eso, este apartado quisiera tener como destinatarios no sólo a los estudiosos de la teología, sino a aquellas personas que relativizan tanto la mediación de Jesús que no parece sino que creer en él se debe más a la circunstancia de haber nacido en un país cristiano que a la bondad del sujeto en quien se cree.

Jesucristo es el centro y la cumbre de la revelación. Más en concreto todavía, hallamos el paradigma de la revelación en su muerte y resurrección. El nos permite decir que la revelación es la Palabra de Dios dicha a los humanos, porque El es el *Logos* de Dios hecho carne. En El se realiza la verdad, confesada y proclamada por el Concilio Vaticano II, según la cual la revelación incluye palabras y acontecimientos. Porque la vida de Jesús, desde su Encarnación hasta la donación de su propio Espíritu, es el acontecer de la misma Trinidad comunicada o «económica». Con gran libertad podemos emplear cualquiera de estas tres fórmulas: 1.ª La revelación se realiza por la Palabra de Dios. 2.ª La revelación se realiza por la palabra y por la vida de Cristo. 3.ª La revelación tiene su culmen en el misterio pascual de Cristo: Muerte, Resurrección, Ascensión y Pentecostés.

Es cierto que esa muerte y resurrección evoca el paradigma del Exodo, como la plenitud evoca la figura, y así se establece la conti-

que Cristo había de padecer y ser glorificado, según les daba a entender el Espíritu Santo que en ellos estaba; finalmente, los profetas testimoniaron anticipadamente esos padecimientos y esa glorificación (1 Pe 1,10-12). Ahí, la Epístola asimila la revelación a la profecía. La presencia del Espíritu en la mente de los profetas *se traduce* en una sub-obscura percepción del futuro de gracia de Dios para los hombres. Pero en seguida añade la Epístola la siguiente exhortación: «Poned totalmente vuestra esperanza en la gracia que os será dada en la revelación de Jesucristo» [αποκαλυψει Ιησου Χριστου] (1 Pe 1,13). Aquí se identifica la Revelación con el que se revela: con Jesucristo, la Imagen viva y sustancial de Dios, el Padre.

nuidad entre la *profecía* con su cumplimiento figural del Antiguo Testamento y el *cumplimiento* pleno y por excelencia que tiene lugar en el Nuevo. Porque esa vida de Jesús centrada en su misterio Pascual [38] es realmente el milagro por excelencia del amor de Dios. Por eso, la Pascua es la Revelación en su momento culminante. ¿Acaso la Cruz no es la manifestación al mundo del Justo [39] en el que se revela la voluntad de justicia/amor de Dios, Padre de todos los hombres?

Hay más: si la revelación tiene lugar en Cristo —y esta doctrina pertenece a la fe cristiana, ya que Pablo presenta a Cristo como imagen de Dios invisible (Col 1,15)—, el problema primordial para los que a él se quieren adherir es el siguiente: ¿cómo acercarse y acceder a Jesucristo? ¿Cómo salvar la distancia temporal y cultural entre nosotros y la persona que en el pasado vivió y murió? ¿Qué acceso cabe a él —y por El a Dios Padre— si de su existencia en la tierra nos separan dos mil años?

La doble distancia —la del tiempo que hace que El nos dejó y la distancia cultural— *sólo se salva mediante el «Espíritu de la Resurrección» recibido por la fe.* Tan sólo si la escena de Jesús espirando su divino Espíritu a los reunidos en su nombre tiene un grado suficiente de realismo, tan sólo si esta escena es sustancialmente *verdadera,* podemos hablar de revelación cristiana y de acceso a Cristo revelador del Padre en el Espíritu de ambos [40]. Hay revelación cristiana si el que murió, el que está a la derecha del Padre y ahora está presente entre los suyos, alienta sobre ellos su comunicación viva: su *Espíritu de Verdad y de Amor* recibido en los corazones abiertos a la fe, que es la nueva actitud desde la que se percibe la Verdad y se recibe la Vida de Cristo.

Por eso, quien pensara que la Revelación tan sólo nos transmite una doctrina sobre la resurrección, todavía no ha enfocado bien el tema. Para enfocarlo bien hay que pensar que la cumbre de la Revelación *es* la Muerte y Resurrección de Jesucristo (Ascensión y Pen-

[38] Recientemente he mostrado que la muerte de una persona, como paso realmente trascendente, incluye el sentido pleno de toda la vida: de ahí que la muerte/resurrección de Cristo sintetiza y potencia toda su vida. Ver *Un Señor, una mesa compartida, un envío al mundo,* en «Sal Terrae» (mayo 1995), tomo 83/5 (n.979) p.355-366.

[39] No sólo evoco Lc 23,47, «Verdaderamente el hombre éste era Justo», sino que identifico la revelación visible del Justo con la revelación del querer de Dios, cuya voluntad consiste realmente en que las injusticias, que han sufrido todos los pobres de la tierra, sean reparadas —redimidas— por el Justo que se hace responsable de esta historia surcada por el mal y, por eso, es bautizado o sumergido en la santidad del Padre, hasta dar su propia vida para que se restablezca toda justicia (Mt 3,15).

[40] VERWEYEN, H. (Herausg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* (Friburgo de Br. 1995); LÜDEMANN, G., *Die Auferstehung Jesu* (Stuttgart 1994).

tecostés incluidos). Hay que pensar, además, que en esta muerte y resurrección podemos *sumergirnos* los creyentes. La revelación es siempre revelación de la Trinidad y entrada de los seres humanos en su hogar de Vida divina. En concreto, se da la Revelación cristiana cuando Jesús muere en la Cruz, es asumido por el Padre a su derecha y —henchido del Espíritu que lo unge con el poder de Hijo de Dios— *otorga ese mismo Espíritu a su comunidad y a cada uno de sus discípulos en los que está vivo para siempre.* Por eso, una teología de la Revelación tiene que dar cuenta del concepto y del hecho de la Resurrección, en sí mismo y para nosotros [41].

3. El concepto de la Resurrección desde la historia de Israel: *Apocalíptica y escatología*

Es preciso obtener un concepto de Resurrección basado en las mismas fuentes del cristianismo y en sus raíces veterotestamentarias. La espiritualidad judía tiene en gran estima la amistad personal con Dios, la «comunión con Dios», fraguada en la oración y en el amor. La amistad con Dios implica el deseo de que Dios irrumpa en el hombre.

En la vida, en la muerte y después de la muerte, lo ideal es siempre lo mismo, estar cerca de Dios: «Para mí es bueno estar cerca de Dios» (Sal 73,28). Esta es también la clave para entender el libro de

[41] Ver el acontecimiento escatológico realizado como revelación de Dios en la resurrección de Jesús en PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología* (Sígueme, Salamanca 1974), p.67-142. Sobre todo p.86: «Dios se ha manifestado definitivamente en Jesús». Ver otros «clásicos»: DÍAZ-MACHO, A., *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia* (Madrid 1977); DURRWELL, X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973); GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); LOTZ, J. B., *Kreuz und Auferstehung* (Frankfurt del M. 1969); MARXSEN, W., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (Gütersloh 1967); ed. esp., *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974) (presentación de ROVIRA BELLOSO, J. M.); MÜSSNER, F., *Die Auferstehung Jesu* (Munich 1969); SCHEFFCZYK, L., *Auferstehung. Prinzip des Christlichen Glaubens* (Einsiedeln 1976); SCHLIER, H., *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968); SEINDENSTICKER, PH., *Die Auferstehung Jesu im der Botschaft der Evangelisten* (Stuttgart 1967); *La resurrezione di Gesù nel messagio degli evangelisti* (Brescia 1978); WILCKENS, U., *Auferstehung* (Stuttgart 1970); ed. esp., *La resurrección de Jesús* (Salamanca 1981). Recientemente: GRESHAKE, G., *Resurrectio mortuorum* (Darmstadt 1986); *Tod und Auferstehung* (Friburgo de Br. 1988); HALAS, S., *L'interpretazione della Resurrezione e dei suoi effetti* (Cracovia 1993); KESSLER, H., *La Resurrección de Jesús* (Salamanca 1989); LONA, H. E., *Über die Auferstehung des Fleisches* (Berlín 1993); OBERLINNER, L. (Herausg.), *Auferstehung der Jesu-Auferstehung der christen* (Friburgo de Br. 1986); SELLIN, G., *Der Streit im der Auferstehung der Toten* (Gotinga 1986); SCHILLEBEECKX, E., *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Friburgo de Br. 1979); VIDAL, S., *La Resurrección de Jesús en las Cartas de san Pablo* (Salamanca 1982); WAGNER, J., *Auferstehung und Leben* (Ratisbona 1988).

Job: las penas y los dolores de Job se eclipsan cuando sus ojos han visto a Dios: cuando Job ha entrado en íntima amistad con Dios que le ama con fidelidad.

El anhelo veterotestamentario de ver a Dios y de estar con El es el hilo conductor que guía a los profetas y al pueblo hacia un punto importantísimo de la mentalidad judía. Un punto que se está estudiando cada vez mejor. Me refiero a la *apocalíptica* [42].

El pueblo judío parte del dolor concreto que hiere su historia: aparece esclavizado en el ciclo del Exodo y cautivo en el Exilio. Esta experiencia le mueve a esperar e, incluso, a pensar su futuro en términos apocalípticos, en *contraste con su presente de dolor y de muerte,* ya que la apocalíptica no incluye sólo la imaginería del fin del mundo sino la percepción del dolor y de la muerte del mundo. Los profetas, sobre todo Ezequiel y Daniel, contemplan la caída de Israel, incluso la caída y catástrofe de todo el mundo caduco, pero no la identifican con el anonadamiento absoluto, con la nada total. El cataclismo que deshace la ciudad de Jerusalén, el cataclismo cósmico, permite entrever —como un horizonte de esperanza— la figura misteriosa del Hijo del hombre, que viene a cambiar la suerte del pueblo. El Hijo del hombre es, probablemente, una representación colectiva del mismo pueblo de los justos (los Hijos de Sión). Pero también dibuja con trazo misterioso la figura más representativa de este pueblo: el Mesías.

Esta manera imaginativa, catastrofista y esperanzada a la vez, de pensar y esperar el futuro conduce al pueblo de Israel a descubrir algo que hoy día está asimismo muy estudiado y mejor comprendido: la *escatología* [43]. La apocalíptica judía ha imaginado la catástrofe cósmica del mundo que se retira y decae como una vieja decoración de teatro. Pero en este mundo presente, siempre en trance de disolución, acontece algo salvador: la gratuita, inesperada irrupción de lo divino, de tal manera que la creación antigua es desbordada por la visita de Dios, verdadero *apocalipsis (revelación)* de gracia y de unión con el Dios de la Vida. Así la creación antigua está llamada a convertirse en nueva creación: en el nuevo cielo y en la nueva tierra

[42] RUSSELL, D. S., *L'apocalittica judaica* (Brescia 1991).

[43] Ver BULTMANN, R., *Histoire et Eschatologie* (Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959), así como la reserva crítica de DUQUOC, C., *Cristología, Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías* (Sígueme, Salamanca 1974), p.77-78; también PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología* (Sígueme, Salamanca 1974), p.67-142; entre los católicos: FORTE, B., *Gesù di Nazaret: Storia di Dio, Dio della storia* (Edizioni Paoline, Roma 1982); *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Edizioni Paoline, Roma 1985). Es curioso que en estos dos libros B. Forte, a pesar de no explicitar la palabra y el tema de la escatología, afirma su equivalente en términos trinitarios: Así, «la preghiera immete l'uomo nella Trinità e fa entrare la Trinità nell'esistenza umana» (p.191-192).

que transparentan la presencia del Señor en la ciudad y en el hombre, como si el futuro escondido en Dios se anticipara hasta el presente, expectante ante el adviento de Dios.

He aquí el modelo escatológico de revelación: la nueva creación, el nuevo cielo y la nueva tierra, en los que el mal estará vencido y que, *ahora*, se anticipan ya como vislumbre y semilla en nuestro mundo, *transparentan la presencia del Señor que llegará a ser todo en todos* (1 Cor 15,28). Atención: la escatología es, en realidad, el futuro de Dios para el hombre. Un futuro escondido eternamente en Dios (como misterio y como promesa dicha desde el principio) que se cumplirá y se desvelará propiamente «el último día» (escatología cumplida).

4. La resurrección o el futuro de Dios anticipado en lo humano

Pero este futuro *se anticipa* ya en nuestro mundo y en nuestro tiempo presente: la Cruz de Cristo ha sido el punto límite y el punto abierto a través del cual ese núcleo del Reino de Dios que es Cristo glorioso se ha introducido en este mundo para anticipar la nueva creación, el reino de Dios en el Espíritu Santo que nos ha sido dado como gracia y como anticipación de la gloria que esperamos. Literalmente, *el futuro de Dios se ha anticipado* (escatología anticipada, por Cristo Jesús). Esta es la revelación cristiana: *la anticipación del futuro de Dios en el hombre y en el tiempo de la Iglesia* [44].

Estos datos, presentes ya en el Antiguo Testamento, aparecen potenciados por el Nuevo. Y permiten formular un concepto de resurrección derivado de la concepción apocalíptica y escatológica de la tradición judeo-cristiana. Lo podemos enunciar así: *La resurrección de Cristo es la anticipación plena de la vida de Dios en el hombre, humillado y crucificado.* Es el cumplimiento de todas las promesas hechas a los pobres y a los que sufren. Es la culminación de todo el proceso de la Revelación judeo-cristiana [45].

[44] Aquí el que busca la fe se pregunta cómo podrá advertir la llegada de lo divino al mundo, cuando —de hecho— ese mundo siempre parece encontrarse en el mismo punto de retroceso respecto del alzado ético o del progreso espiritual. Y aquí interviene ya la mirada de la fe, la cual tiene también un cierto carácter anticipatorio, puesto que sabe leer en lo poco la anticipación de la plenitud. No quisiera poner ningún ejemplo en un libro como éste, en el cual el grado de abstracción ha de ser parejo a la búsqueda de la objetividad. Pero séame permitido decir que una mirada que ya es la mirada de la fe sabe descubrir en el pedazo de pan compartido con amor el proyecto divino y humano de fraternidad universal.

[45] La Resurrección tiene carácter anticipatorio, porque la vida divina llena ya la vida terrestre de Jesús. Así como la revelación es la anticipación de Dios en lo humano.

La resurrección ha anticipado en la humildad del Crucificado la Gloria de Dios (cumplimiento), escondida desde los siglos y destinada desde el principio a coronar al Hijo de Dios, Jesucristo, y a los hijos reunidos en él (promesa).

Desde el punto de vista antropológico, la resurrección representa *la participación más alta posible en la vida de Dios que puede recibir el hombre* [46]. El anhelo ancestral de estar junto a Dios llega a ser plenamente real en el hombre Cristo Jesús, «levantado a la diestra de Dios», como dice la metáfora prácticamente insustituible para significar que Jesús (que desde siempre es Hijo de Dios) ahora es el Hijo de Dios glorificado con el poder divino de comunicar la gloria del Espíritu Santo a los hombres [47]. La resurrección de Cristo no es solamente revelación, sino salvación real de los humanos.

La resurrección —la vida plena y eterna con Dios— aparece entonces como la respuesta «coherente» de Dios a la apertura religiosa del hombre a lo sagrado y a lo divino [48]. ¿Qué tipo de respuesta? *a)* Un tipo de respuesta que tiene en cuenta los males y las frustraciones de este mundo. *b)* Un tipo de respuesta acorde con el infinito Amor. En efecto, el Amor no olvida ni puede olvidar. La existencia de Dios es contradictoria con el olvido total. Cristo ha venido a recordar y a confirmar la convicción, difusa en la humanidad, de que

Parece evidente que la resurrección de Cristo es un acontecimiento *más allá* de la muerte. Supone la muerte. Y es cierto. Los teólogos de habla alemana, católicos y protestantes, suelen decir este aforismo: «El resucitado es el crucificado, el que murió en la Cruz». Quiere decir que el concepto de muerte forma parte del concepto de resurrección: es una condición evidente para poder resucitar. Pero la muerte no es condición *absoluta* para vivir en el nivel divino propio de la resurrección. Lo que es contradictorio con el nivel de la resurrección no es la muerte sino el pecado. La resurrección es superación del pecado, más aún que superación de la muerte. Quiere decir que Dios es vida plena para los hombres allí donde no hay pecado, ni resistencia consciente al querer de Dios. Y, como Cristo es absolutamente fiel a la voluntad del Padre, de suerte que nunca ha hecho el mal, resulta que la resurrección, en tanto es vida divina plena, se proyecta en toda su vida. Por eso, puede decirse que Cristo ha experimentado en su vida, ya antes de la muerte, la luz y la energía de la resurrección. La dimensión anticipatoria de la resurrección es tan fuerte que, a pesar de que el concepto *estricto* de resurrección supone la muerte, la *cualidad de vida* resucitada se introduce como retroactivamente en la vida histórica de Jesús anterior a su muerte.

[46] Por eso suele decirse, desde el punto de vista antropológico, que la Resurrección de Cristo es muchísimo más que la *reanimación de un cadáver*. Es la *entrada de Cristo en el poder y la gloria* del Padre y del Espíritu.

[47] Esta «gloria» hay que entenderla como donación del Espíritu Santo a los hombres. Es algo que insinúa el IV Evangelio y que explicita Gregorio de Nisa. Cf. ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.516-519.

[48] Ver RAHNER, K., *Dio e Rivelazione*: Nuovi Saggi VII (Roma 1981), p.328: «La resurrección de Cristo [para el creyente] no es un caso milagroso registrado en el campo de su historia empírica, puramente exterior, sino que es la manifestación histórica de la estructura más íntima de la propia existencia acogida en la esperanza».

si Dios ama no puede olvidar lo que ama: al inocente que sufre, al mártir y al marginado, cuyo dolor no puede olvidar quien los ha amado. La Resurrección de Jesús aparece, por tanto, como el milagro que hace patente una situación auténtica de revelación. Ese milagro no es algo espectacular, de lo que se pueda decir: «Miradlo. Está aquí o allá». Es el milagro del Amor que gravita sobre el hombre enfermo como curación, sobre la muerte como resurrección, sobre la desesperación como anticipo de la experiencia de Dios.

El mal del mundo asume la categoría no sólo de insoluble *problema del mal sino de objeción total a Dios* cuando prevalece la sospecha de que Dios no es amor y vida para los hombres. Si Dios es amor y vida, quiere decir que sus hijos *vivirán siempre,* puesto que un Dios bueno «no permitirá que su justo experimente la corrupción del sepulcro», como dice el Salmo 16. En otros términos: Hay una correlación entre la existencia de Dios, superador del mal, y la vida plena y para siempre de aquellas criaturas que han llegado a la autoconciencia. *Creer en la inmortalidad o en la resurrección no es otra cosa sino confiar en que Dios es Dios/Amor y ama, es decir se revela.* Todo esto no es algo al margen de lo que Cristo nos recuerda y confirma.

Si Dios me ama —estamos en la línea de Gabriel Marcel— me dirá: «Vive para siempre». El hombre puede confiar en la «memoria» del que es Amor. Nosotros no olvidamos a los que de veras hemos amado. Dios guarda en su «memoria» a sus amigos. Su corazón está lleno de nombres, como sugería Casaldáliga. Compartí esta idea con Maurici Serrahima, a propósito de unas reflexiones de J. Joubert [49]. El soporte racional o antropológico de la resurrección se identifica con la esperanza de que Dios no olvidará en la nada a los que ha amado y ama.

Hoy es interesante esta comparación: el budismo crea un espacio sagrado, vacío, y permanece en silencio ante él. El cristianismo no pretende llenar este espacio con una caricatura antropomorfizante de Dios. Espera que ese vacío sea el lugar misterioso de revelación, al convertirse en el espacio transparente, vibrante y vivo, de la Palabra y del Amor del Padre que redimen al pecador, al pobre, al olvidado, al injustamente aplastado. La Palabra y el Amor se han introducido en la historia del dolor, de la muerte y de la espera del hombre.

[49] Ver mi obra *L'univers de la fe* (Abadía de Montserrat 1985), p.306, que remite a JOUBERT, J., *Pensées,* I, XXV-XXVI.

5. La unidad de la vida de Jesús a la luz de la Resurrección

Si la resurrección es la culminación de la revelación, pero de ninguna manera el eclipse de los demás «momentos» de esa revelación, habrá que entender toda la vida de Jesús como una línea continua y única: encarnación, nacimiento, vida oculta, predicación, curaciones, confrontación con el fariseísmo, confrontación con el mal del mundo, pasión, muerte y resurrección, ascensión y pentecostés. Todos estos momentos se entienden bien desde esa perspectiva última que es la resurrección.

La vida de Jesús siempre aparece junto a Dios, hasta el extremo de que pertenece a Dios. Desde el principio, es Hijo suyo, Palabra suya, Imagen suya. En la Cruz, como Hijo totalmente entregado a la voluntad del Padre y al amor a sus hermanos, manifiesta el amor más grande. Quiere decir que el nivel o cualidad de vida del Jesús histórico es el mismo nivel o cualidad de vida del resucitado, ya que Jesús, el Mesías, vive siempre en el nivel de vida del Espíritu Santo, en el nivel del Reino de Dios, allí donde se suspende el poder y la gloria del mundo y tan sólo vence el Amor. Por eso, Jesús es siempre —desde su aparición en el mundo— revelación del Padre, de quien es «imagen sustancial». Lo que ocurre es que Jesús, en su vida terrestre, no ha sido constituido todavía Hijo-de-Dios-en-poder: no ejerce la *exousia* o poder de dar el Espíritu Santo a los hombres como lo hará después de la Resurrección (Jn 20,19ss; Hech 2). Cuando se siente «a la derecha del Padre» será revestido de este poder.

6. El motivo para creer en la Resurrección de Jesús y la fe apostólica

A nosotros no nos mueven simples razones especulativas o subjetivas para creer: nos mueven aún los motivos y los hechos que movieron a los Apóstoles. Es escuchando a los testigos como llegamos a creer, pues la fe viene de escuchar la palabra de los Apóstoles. La fe es una elección positiva de la persona que acoge *fielmente*, sin rechazarla, la *palabra* o *llamada* al nuevo nivel de vida, con la que Cristo nos invita por la mediación de su Iglesia apostólica. La fe, como fruto de nuestra decisión personal, nos abre los ojos para descubrir las razones interiores al hecho de creer.

Nuestra pregunta de creyentes es la siguiente: ¿Cómo hemos accedido legítimamente por la fe al hecho de la resurrección de Jesús? ¿Qué nos puede convencer internamente acerca de la realidad de este hecho? Hay que empezar por lo más sencillo: hay que empezar

por *escuchar los testimonios apostólicos que lo acreditan* y lo presentan no como un deseo o una ilusión sino como una realidad que se puede anunciar y compartir. En la noche de Pascua nosotros no estábamos cerca del sepulcro. Es inútil querer imaginar *subjetivamente* cómo se sucedieron los hechos. Si queremos tener acceso a los hechos pascuales, interpretados por la fe que los envuelve y los ciñe, pero no los desfigura, hemos de preguntar sencillamente a la comunidad de los Apóstoles: «¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo entendéis y vivís eso que ha acontecido?». La comunidad apostólica responde con la confesión de la fe naciente: «Jesús, el crucificado, vive en Dios: ha resucitado». Y también: «Jesús se ha manifestado, se ha "dejado ver" y nos acompaña hasta convertirnos con el don de su Espíritu Santo». También la fe de los cristianos de hoy se une a la fe de los Apóstoles y de ella se nutre, pero hay —además del «contagio» de la fe apostólica— la inmediatez del Espíritu que, con su acción iluminante, nos permite confesar: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3).

En resumen: ¿cómo podemos compartir hoy el acontecer de la Resurrección de Jesús, su irradiación viva? Para enterarnos del acontecimiento central de la fe cristiana hemos interrogado a la comunidad de los Apóstoles, de los cuales nos quedan —como testimonios fehacientes— las Escrituras del Nuevo Testamento, leídas en la luz del Espíritu. Si, además de enterarnos, queremos participar vitalmente en la vida del Resucitado, no sólo interrogaremos a la comunidad de los Apóstoles sino que nos acercaremos y entraremos en ella para ser incorporados a Cristo: una vez revestidos de El por el Bautismo, formaremos un solo Cuerpo y un solo Espíritu en la Eucaristía. Este es el camino para llegar al corazón de la Revelación.

Este reclinar la cabeza en la Tradición apostólica, este formar parte de la misma comunidad de fe en la que vivieron los Apóstoles, quienes eran sus «columnas», es suficiente para el brotar de la fe. Pero es bueno que dejemos enriquecerla con dos cosas importantísimas. Por una parte con los motivos mismos que movieron a creer a los Apóstoles. Nosotros no estábamos allí. Pero —racionales empedernidos— no podemos dejar de preguntarnos por qué creyeron los Apóstoles, qué motivos tuvieron para afirmar con el testimonio de su vida: «Cristo vive, Dios nos ama». La segunda cosa que nutre nuestra fe es que ella es capaz de experiencias semejantes a las que vivieron los Apóstoles. Las respuestas que muestran los motivos de creer de los Apóstoles y las experiencias de resurrección que hoy podemos vivir constituyen los apartados 7 y 8.

7. Cómo conocieron y vivieron los Apóstoles el hecho de la Resurrección

La Muerte y Resurrección de Jesús es el hecho de revelación donde Dios revela al máximo su amor. Los Apóstoles percibieron esta *revelación* (con la consiguiente transformación de sus propias vidas) a través de unas *palabras* y de unos *signos* mediadores, sencillos, luminosos, fuertes, que explican el hecho de que muy pronto —en todos los escritos del Nuevo Testamento— se impusiera el modelo y la consiguiente doctrina de la Resurrección de Jesús.

Los Apóstoles y discípulos entendieron que Jesús estaba vivo, después de haber sido crucificado y muerto en la Cruz. *Por eso,* ellos debían proclamar que Jesús había resucitado de entre los muertos si querían dar razón de los hechos vividos. Si los Apóstoles *querían* ceñirse a dar cuenta del acontecimiento capital de la Pascua de Jesús, *debían* presentarla como *paso* de la muerte a la vida. Para los Apóstoles, *la forma de expresar con fidelidad los hechos pascuales no podía ser otra sino la confesión de fe en la resurrección.* No sólo como una interpretación *entre muchas posibles* [50] de los hechos relativos a Jesús, sino como aquella percepción que se ajusta tanto a estos hechos que llega a interpretarlos *en su esencia más honda.*

Mi tesis es sencilla: para dar cuenta del contenido y del significado de ese acontecimiento peculiar que es el final de la vida de Jesús, con su viernes santo de muerte y con su posterior explosión de vida que iluminó las personas y la comunidad de los Apóstoles, *no cabe otra respuesta que la fe en que Jesús vive por el poder de Dios.* La fe es la actitud más objetiva para dar cuenta de un acontecimiento que, sin ella, se nos haría problemático, oscuro, absurdo. La fe apostólica es la actitud del entendimiento, y aun de todo el hombre, que se ciñe con objetividad y exactitud a los hechos pascuales. Y al mismo tiempo, la fe es la actitud libre de dejarse atraer positivamente por ese acontecimiento luminoso que es la Pascua de Jesús. Así brota la formulación más sencilla y profunda del *kerygma: Dios (Padre) ha resucitado a Cristo de entre los muertos, y*

[50] Ciertos escritos de los años setenta daban pie a la teoría de la *interpretación:* así van Iersel, y tal vez MARXSEN, W., *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974). En mi comentario en *Presentación de la edición española* precisaba yo en qué sentido podría hablarse de *interpretación* siempre que esa interpretación fuera fruto de la fe y fruto, por tanto, de la iniciativa de Dios que se revela: «En este sentido, podríamos decir, de acuerdo con el espíritu de Marxsen, que la misma fe es una interpretación certera y objetiva de los hechos, realizada a la luz de la revelación de Dios» (p.18). La *resurrección* como *revelación* de Dios que puede y debe ser acogida por la *fe* era, para mí, una idea fuerte aunque todavía embrionaria en aquella época.

—sentado a su derecha— nos ha dado su Espíritu, con los demás dones de Pascua: el gozo, la paz, el perdón y la misión.

Todo el Nuevo Testamento tiene necesidad de expresar la confesión de la fe, provocada por los acontecimientos, por la Palabra y por el Espíritu de Dios:

1.° Así lo hace *la tradición paulina,* que se remonta con anterioridad al año 60 en 1 Cor 15,1-7 [51]. Esta tradición, que Pablo recibió y transmite, comprende la muerte de Jesús por nuestros pecados, según las Escrituras, su sepultura, la resurrección del Señor según las Escrituras y las apariciones a Quefas, a los doce, a los quinientos hermanos, a Santiago, a todos los Apóstoles y, el último, a Pablo. La tradición paulina da cuenta del enigma y del asombro provocado por el final de la vida de Jesús, calificándolo rotundamente como «resurrección de los muertos» [52].

2.° Esta tradición está avalada por *la experiencia de la luz que deslumbra y convierte radicalmente* a quien queda envuelto por ella, tal como lo experimentó el mismo Pablo (cf. Hech 9,1-19; 22,6-21; 26,8.12-18). Esta experiencia no se puede reducir a una mera caída epiléptica [53], porque tiene un *sentido antropológico* superior. Su núcleo es un sentido fuerte de conversión que descabalga a Pablo de su camino, convirtiéndolo de perseguidor en apóstol. Su debilidad se transforma precisamente en la fuerza de la Resurrección de Jesús, con la cual Pablo desea identificarse (ver Flp 3,10.11).

3.° El paradigma de la Resurrección/Ascensión informa el IV Evangelio, que sería inexplicable sin este modelo teológico. El IV Evangelio, en efecto, presenta el levantamiento de Jesús en la Cruz como el símbolo del *levantamiento de Jesús en Dios,* revestido de la gloria que tenía cabe al Padre desde el principio. En el *IV Evangelio* y en Ap 1,18, así como en las Epístolas a los *Romanos* y a los *Corintios,* Jesús es el primero y el *último* (el *Eschaton)* que inaugura ya —con su presencia en la comunidad— la plenitud del tiempo o el tiempo definitivo *en régimen de escatología incoada* [54].

4.° *La doctrina lucana (y paulina) de la donación del Espíritu,* basada en la experiencia de la comunidad apostólica naciente y en la de cada uno de los fieles (cf. Gálatas y Filipenses), los cuales aparecen

[51] «Probablemente al comienzo de la primavera del año 57» (BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E., *Comentario bíblico «San Jerónimo»,* IV [Cristiandad, Madrid 1972], p.11).

[52] Se «predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos» (1 Cor 15,12).

[53] Ver DREWERMANN, E., *Clérigos* (Madrid 1995), p.63.

[54] PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1974), p.67-90, y KASPER, W., *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1982), p.175-177, subrayan fuertemente que el hecho de la resurrección es el acontecimiento escatológico por excelencia («proeza escatológica de Dios», según Kasper) y, por eso, es revelación.

movidos por el Espíritu y llenos de sus dones, propios de la vida nueva: caridad, gozo, paz... También esta experiencia supone *la exaltación de Cristo a la derecha del Padre.* Hay que añadir la misión testimonial de los discípulos impulsados por la «fuerza de lo Alto», propia también del Evangelio de Lucas. Ello supone igualmente que Cristo está vivo entre los suyos a fin de revestirlos de dicha fuerza de Dios, después que El fuera «llevado al cielo» (Lc 24,51) [55].

Esta es la confesión de los Apóstoles. En la base de esta confesión está la vivencia común de la Pascua del Señor. Esta vivencia fue alimentada por los signos de la Presencia/Ausencia del que fue Crucificado y ahora vive, glorioso, para ellos. Enumero algunos de los más llamativos:

1.° El signo que da lugar a la *tradición del sepulcro vacío.* Como una huella terrestre de la resurrección; como un signo en negativo que les conduce del «ver» al «creer» (cf. Jn 20,8). Del aviso desconcertante «¡No está aquí (entre los muertos)!» hasta la exclamación creyente: «¡Ha resucitado!».

2.° *Los signos de las apariciones* que dan lugar asimismo a una tradición multiforme. Hay que orillar aquí dos escollos: considerarlas poco relevantes, porque en el fondo se tiene un concepto demasiado etéreo y subjetivo de la resurrección, y —en el otro extremo— considerarlas como la única prueba de la resurrección. En las apariciones, Jesús se hace encontradizo, irrumpe, se deja ver, a veces en figura ajena, pero siempre en *signos reales que dan fe de su presencia* (la fracción del pan, su palabra que da sentido a lo vivido, su llamada a la nueva vida según el Espíritu, su capacidad de reunir a los dispersos, de convertir su ánimo, el envío a la misión). Por eso, las apariciones a Pedro, a los Doce, a los discípulos y a las mujeres

[55] Reconozco el escollo teológico del *después* de la Resurrección y del *antes* de la Ascensión, según el tercer Evangelio. Como si la definitiva exaltación del crucificado a la derecha del Padre no estuviera, según Lucas, inmediatamente unida a la Resurrección, sino que tuviera lugar después de los cuarenta días, *durante los cuales se daban las apariciones,* para que por medio de ellas los discípulos se dieran perfecta cuenta de que Jesús, el crucificado, estaba vivo y de que ellos habían de ser testigos de este gran acontecimiento. Ver WILCKENS, U., *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico* (Salamanca 1981), p.89: «Para él [para Lucas] es esencial que los once discípulos, como apóstoles de la Iglesia, puedan testimoniar como testigos oculares la historia de Jesús desde el principio, pero, de manera especial, también el tiempo que estuvo presente después de la resurrección [...] En esto consiste el cambio de contenido en la concepción de las apariciones de Jesús puesto de manifiesto por Lucas: Jesús no se aparece viniendo del cielo, sino que se manifiesta a quienes serán sus testigos futuros sobre la tierra y probar así que El, el crucificado, vive realmente». Sobre la segunda parte de esta cita, mantengo mis reservas, a pesar de lo cual es cierto que, en Lucas, la Ascensión a la derecha del Padre, a pesar de que mantiene toda su importancia, aparece separada de la Resurrección por los cuarenta días, con lo cual Lucas no sigue la pureza de la estructura de escatología incoada propia de Juan.

(las primeras) siguen un esquema básico, con las variantes señaladas por X. Léon-Dufour: «Presencia (iniciativa de Dios)/ encuentro/ reconocimiento/ comunicación (de dones)/ misión, promesa» [56]. Estos elementos toman mayor o menor relieve según que las apariciones tengan lugar en Judea (Lc 24,36-53; Jn 20,19-29) o en Galilea (Mt 28,16-20; Jn 21,1-14).

Las apariciones tienen un núcleo dinámico: la iniciativa del Resucitado. La *iniciativa de Dios,* concretada en la presencia de Jesús vivo, es la que eleva la Resurrección de Jesús al rango de revelación. Como expresión visible de esta iniciativa, Jesús se hace encontradizo: crea un espacio nuevo de encuentro y de comunicación. Se *deja ver,* dialoga, hace pasar a sus amigos del temor a la esperanza, de la tristeza a la alegría: parte el pan con ellos hasta que lo reconocen [57]. La experiencia que los Apóstoles tuvieron de Jesús resucitado tiene su origen en esta iniciativa divina. También el supremo Don de la Pascua: el Espíritu Santo simbolizado por el aliento que Jesús vivo exhala sobre ellos. Ese aliento se expande como gozo, paz, perdón, misión, a través del afecto fraterno y servicial y, cuando los discípulos se dispersen, será para llevar a todo el mundo el aliento de ese amor fraterno (cf. Jn 20,19ss).

3.º *El signo memorial de la fracción del pan* (Hech 2,42). Cada vez que se realiza la fracción del pan en nombre de Jesús se actualiza su presencia, como un recuerdo y actualización de las apariciones. Ello supone la fe serena y firme de que Cristo está vivo y se entrega a los suyos. Este es el sentido de la fracción del pan. Esta aparece como una continuación eclesial del banquete de los Apóstoles con el Resucitado (Jn 20,19ss; Didajé X,3).

4.º Los ojos de la fe de los Apóstoles se desvelan ante la dinámica que conduce *de la promesa a su cumplimiento.* Dios promete que no dejará que la vida del Justo se corrompa en el sepulcro aunque los impíos le condenen a muerte (cf. Sal 2,20; Job 19,25-27; Sal

[56] LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal* (París 1971), p.123-148.

[57] Así ocurrió en la *manifestación* o *aparición* a los discípulos que huían de Jerusalén a Emaús. ¿Cómo se produjeron estas apariciones de Jesús? Sabemos, por san Pablo y por los Evangelios, que el Señor se *dejaba ver* y que *abría los ojos de la fe de los discípulos;* sabemos también que las apariciones, como la Palabra viva que es Jesús, percutían sus mentes (sus corazones) hasta llevarlos a la conversión; sabemos, en definitiva, que la percepción de los discípulos era inundada por la Luz del Espíritu, que les mostraba la imagen de Jesús glorioso. Era esta imagen, era esta luz espiritual la que levantaba la mente y el corazón de los discípulos hasta el Padre del cielo, verdadero «lugar» sin lugar de Cristo resucitado. Pero no sabemos la figura concreta que tomaba el Señor ante los ojos abiertos de la fe de los discípulos, no la sabríamos pintar: dice el Evangelio que Jesús se dejó ver o «se apareció en una figura diversa a dos de ellos» (Mc 16,12).

16,10). Los Apóstoles conocen esta palabra que es promesa y reconocen la fuerza de esta palabra realizada en la resurrección de Jesús.

5.º Hay un último motivo que los penetra a todos: *la luz del Espíritu Santo*, recibida en Pentecostés. La luz no puede sustituir al objeto. El objeto es Jesús glorioso, en la vida de Amor de Dios Padre. Pero la luz del Espíritu hace aparecer ese «objeto divino» en la mirada de fe de los Apóstoles. La donación del Espíritu no es tanto el hecho clamoroso de una mañana de viento, de fuego y de lenguas compartidas, cuanto el aliento poderoso, fruto de la misteriosa visita de Jesús vivo a su comunidad: «Yo he rogado al Padre para que recibáis otro Paráclito... El Espíritu de la Verdad».

Todo cuanto hemos estudiado —tanto las cuatro primeras confesiones de la fe apostólica en la Resurrección como los cinco signos que motivaron esas formulaciones— se resume en esta confesión global: la comunidad de los Apóstoles y de los discípulos cree que Jesús vive: ha sido levantado a la derecha del Padre y, desde esta posición de *poder espiritual (dynamis* o *exousía)*, nos da su Santo Espíritu. Este es, exactamente, el contenido del *kerygma* tal como lo expone Hech 2,32. El *kerygma* será proclamado y atestiguado por la Iglesia apostólica, y ese testimonio no desdeña encarnarse en personas sencillas: en testigos que han sido *despreciados*, como las mujeres, que juegan un papel muy importante en la difusión de la buena noticia, y en testimonios *a pesar de sí mismos*, ya que el principal de ellos —el apóstol Pedro— quería volver a la cotidianidad de su trabajo de pescador, pero se siente atraído finalmente por la presencia del Viviente que llama (cf. Jn 21,1-8).

8. La experiencia que el Pueblo de Dios puede tener hoy del Resucitado

¿Acaso nosotros estaremos hoy día privados de auténticas experiencias del Resucitado y, por ello, la revelación será para nosotros la adhesión un tanto extrínseca a algo del pasado, o bien tenemos posibilidad de realizar nuestro encuentro con el Viviente, actualizando de forma correlativa y análoga la experiencia de Vida divina de los Apóstoles? Damos por supuesto que una cosa es que la revelación culmine y «se termine» en la Iglesia de los Apóstoles y otra es que esa revelación pueda actualizarse en la Iglesia de hoy, precisamente porque esa Iglesia actual *es*, esencialmente, la misma Iglesia apostólica [58].

[58] Ver SCHUMACHER, J., *Der apostolische Abschluss der Offenbarung* (Friburgo de Br. 1979).

Las experiencias del Resucitado que los creyentes de hoy pueden llegar a tener son una actualización del acontecimiento primordial: son como jirones o resplandores que nos llegan desde el acontecimiento original de la revelación. De esta suerte aparecen unidos, en el «hoy» de la salvación acontecida en el tiempo de la Iglesia, el hecho revelador originario y su actualización hoy. Esa actualización la realizan la Palabra, la Caridad y los Sacramentos y se experimenta en una forma muy parecida a la de los Apóstoles:

a) *También nosotros pasamos del vacío de la ausencia a la Palabra*

La Cruz de Cristo ha terminado en un campo de soledad, como el silencio nocturno, como el desierto, o como el monte. Así es el Viernes Santo: una ausencia que contrasta con el presentimiento de la vida. El Sábado Santo es silencio, pero es también expectativa: un escenario vacío, un gran espacio en el que se nota la ausencia del Crucificado, que hasta ahora y a pesar del dolor, era compañía y esperanza. La ausencia tiene su séquito negativo: el miedo, la depresión, la incapacidad de recibir una buena noticia, la obsesión que causan las heridas recibidas, el no saberse comunicar. Entre los discípulos también hubo miedo, dificultad para creer las buenas noticias y falta de comunicación positiva entre ellos. En estos casos, Cristo suele manifestarse retirándose [59]. Como el mar se retira de la playa, dejándola no obstante empapada. Se manifiesta retirándose porque sabe que su silencio y su «ausencia» da lugar a la libertad del hombre, al drama que los sujetos de la historia que son los humanos deben llevar a cabo confiando en el que vive, sin sentir su presencia.

Las palabras se oyeron, al principio, confusas: —«No está aquí»; —«Ha resucitado». También hay palabras que llaman e interpelan: —«María»; —«Muchachos». Incluso: —«Oh necios y tardos de corazón». Como siempre, la Palabra es también hoy una espada de dos filos que entra en las junturas del alma y del espíritu: es una *llamada* personal que nos constituye como sujetos religiosos y éticos, como creyentes y libres; es una *comunicación* (de inteligencia y de vida); es un *imperativo* que conduce a la acción. La palabra resuena hoy con el mismo vigor con que resonaba en la comunidad apostólica.

Hoy nos llega la noticia y la fuerza vital de la Resurrección del Señor en la mediación de la Palabra. Es la parte de verdad de R. Bultmann. Una gran parte de verdad tiene que haber en su teolo-

[59] «Más tu Amor se nos revela / cuanto más se nos esconde» (CASALDÁLIGA, P., *Todavía estas palabras* [Estella, Navarra 1989], p.86).

gía cuando es recta y verdadera la definición de fe por él aportada: *la recepción del kerygma* [60]. Luego viene su gran parte de exageración radical: Bultmann no cree que la resurrección aporte prueba alguna a la pretensión de veracidad de Cristo; tan sólo es el objeto de nuestra fe: el objeto mismo de nuestra adhesión y entrega a Dios y a Cristo [61]. Por eso no tiene interés por el acontecimiento real e histórico de la Resurrección, ya que, para él, es suficiente que Jesús haya resucitado en el *kerygma*. En cambio, W. Pannenberg afirma que la Resurrección es un hecho histórico comprobable ante la razón universal [62]. En medio está santo Tomás: la Resurrección es un hecho perceptible claramente... por la fe, necesaria para dar el paso del ver al creer. Para poder enterarse intelectiva y vitalmente de lo que aporta el «ver» a nuestro entendimiento y a nuestro espíritu. Para Tomás, la Resurrección es un hecho verdadero que se percibe por la fe. Por eso, la fe es un momento cumulativo de percepción y de verificación: la Resurrección, percibida por la mirada y por la luz de la fe, se nos muestra cierta y verdadera.

Por fin: es verdad que Jesucristo vive en la palabra de la predicación porque es verdad que Jesús de Nazaret ha resucitado en nuestra historia humana. Y todo eso es verdad, en definitiva, porque Jesús ha sido asumido en la intimidad de Dios: ha sido «levantado a la derecha del Padre», y desde allí viene a la historia de cada uno y a la comunidad, tal como nos lo propone la fe. Porque Jesús vive en Dios, ha irrumpido como una presencia nueva —escatológica— entre sus discípulos, desde los Apóstoles hasta nosotros. *Esa es la estructura de la resurrección de Jesús como revelación de Dios.*

La fe no es más que disponerse para recibir la revelación. Y ésta llega en el *mensaje,* como buena noticia. Llega a nosotros como la *tradición,* como confesión de fe e, incluso, como doctrina. San Pablo, que experimentó como nadie la mediación de la Luz, da testimonio de la tradición de la Resurrección (1 Cor 15,3-5) y de la tradición de la Eucaristía (1 Cor 11,23). El ha recibido esta tradición y la re-transmite activamente con palabra y vida.

Léon-Dufour señala la fuerza de la Palabra transmisora de la Resurrección: el vehículo y el camino ordinario de la fe es la *palabra del «santo»* (de los padres, del amigo, del cura); la *palabra anunciada públicamente* en la predicación ordinaria o extraordinaria, en la

[60] BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), p.136: «La aceptación del mensaje se llama fe».

[61] «La resurrección no es un milagro que me mueva a creer; es el objeto mismo de la fe» (BULTMANN, R., *Neues Testament und Mythologie,* conferencia del 4.VI.1941, publicada a Offenbarung und Heilsgeschehen [Munich 1941], citada por LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal* [París 1971], p.15).

[62] PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología* (Salamanca 1973), p.110-132.

catequesis, incluso en la teología; y, por fin y sobre todo, el mensaje de las Escrituras, que irradian la Palabra viva [63].

b) *También nosotros experimentamos a Cristo como Luz en la oscuridad y lucha de este mundo*

La experiencia del Resucitado es claridad interior. Luz envolvente, que desborda la inteligencia y que descabalga del caballo del propio racionalismo, en semejanza con el caso de san Pablo. Se produce entonces como una cierta *evidencia de la fe,* tal como se verá en el capítulo tercero. La fe, entonces, no sólo cree sino que, de algún modo, *ve.* Dicho con la máxima precisión: La fe abre los ojos a la evidencia de que Jesús está vivo. Por eso, la Resurrección es la prueba decisiva de la verdad de Jesús, pero simultáneamente es una prueba que tan sólo se hace visible a los ojos abiertos de la fe. Es el dicho de Tomás de Aquino, según el cual los discípulos vieron a Jesús con la mirada de la fe: *oculata fide* [64].

Hay más. El *milagro* de la «gran Luz», explicado por san Pablo (Hech 22,6-21; también 9,3-9), ha sido actualizado en la historia. En la historia del cristianismo se ha seguido produciendo este fenómeno de la luz que descabalga al que quizás no deseaba creer: Blas Pascal, Edith Stein, muchísimos entre nosotros, son un buen ejemplo.

¿Hasta qué punto nuestra mirada puede ser conducida desde este mundo nuestro, perfectamente *descriptible,* como piensa Wittgenstein [65], hasta la luz y la vida divinas que no se pueden encerrar en ningún concepto y son literalmente *in-descriptibles?* La añoranza de la vida luminosa sí la sentimos, sin duda, y así lo afirma Ambrosio de Milán [66], quien da razón asimismo de que Jesús es la Luz que aflora en las Escrituras:

[63] LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal* (París 1971), p.312.

[64] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.,* III, q.55, a.2 ad 1: «Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem *oculata fide viderunt*».

[65] Para Wittgenstein el mundo está formado por hechos y por todos los hechos (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus,* 1.11; 1.2). Lo que acaece son hechos puntuales (2). El hecho puntual es una combinación de objetos (2.01). Esto no quiere decir que yo tan sólo pueda conocer lo puramente exterior: «Para conocer un objeto no debo conocer sus propiedades externas, sino todas sus propiedades internas» (2.01231). Como la totalidad de los hechos puntuales *(Sachverhalte)* es el mundo (2.04), sólo de ellos puede extraerse una figura (2.12): sólo este mundo puede describirse. «Un hecho puntual es pensable» (3.001). «Hay ciertamente lo inexpresable: esto es lo místico» (6.522).

[66] San Ambrosio da testimonio de la nostalgia que crea en nosotros la fuente eterna: «¿Quién es esta fuente? Escucha lo que dice [el Salmo]: "En Ti está la fuente de la

«Buscad en las Escrituras divinas, en las que se encuentra Cristo, y decid [...]: Muéstrame a aquel que ama mi alma [...] El Hijo es Luz, Luz es también el Padre contemplado en el Hijo, ya que el Hijo es *resplandor de la gloria de Dios*» [67].

El mismo san Ambrosio nos dice con qué ojos le veremos, y abre el camino de lo simbólico, de lo visible a lo invisible:

«No creas que tan sólo con los ojos de tu cuerpo; es más visible lo que no se ve que lo que aparece a los ojos, porque estas cosas son temporales, y las otras, eternas. Se ve mejor lo que los ojos [del cuerpo] no ven, pero que el alma y la mente alcanzan» [68].

Cristo aparece a los ojos de la fe a través de las palabras y de los signos mediadores: las Escrituras, los Sacramentos y la Caridad de los santos, como red simbólica y religiosa, constituyen la mediación de la Palabra y del Espíritu recibida por los ojos de la fe. Hay aquí una confianza básica: hay correlación entre lo invisible y eterno y lo visible y temporal. Lo invisible se adelanta —anticipa— en los símbolos visibles.

«Nuestro punto de vista no son las cosas visibles sino las invisibles; porque las cosas visibles son momentáneas, mientras las cosas invisibles son eternas» (2 Cor 4,18).

c) *También nosotros experimentamos a Cristo en su encuentro y en su compañía, que levanta a sus amigos*

La resurrección de Cristo crea un ámbito nuevo de encuentro interpersonal. En el símbolo de la mesa preparada, la revelación que viene de Dios se *encuentra* con el testimonio constituido por la comunidad y por cada uno de sus miembros. Eugenio Trías [69] señala la mediación de los símbolos visibles y de los encuentros simbólicos en las escenas de revelación. La Resurrección es la definitiva revelación de Dios que ama a su Hijo/Ungido y a sus hijos. Por eso, abre para el Hijo y para sus seguidores un espacio de Vida divina.

Vida"; y "¿Cuándo podré ver a Dios cara a cara?". Porque la Fuente es Dios» (AMBROSIO DE MILÁN, *De fuga mundi*, 52: CSEL 32,204).

[67] AMBROSIO DE MILÁN, *De Virginitate*, IX: PL 16,354.

[68] AMBROSIO DE MILÁN, *De mysteriis*, XIX: Sources Chrétiennes 25 bis p.164. Cf. 1 Sam 16,7: «El hombre ve lo exterior; Dios ve el corazón».

[69] TRÍAS, E., *La edad del Espíritu* (Barcelona 1994), *passim* y, en especial, p.39-40, donde se enumeran las categorías del encuentro simbólico.

Pero el encuentro con el resucitado, con el que fue crucificado, tiene sus leyes que los evangelios dramatizan de modo genial. Ya no vigen los sentidos sino el espíritu, y, por mejor decir, el Espíritu. El encuentro de Jesús con María Magdalena señala que no es el *egoísmo posesivo* el que preside el amor —«Suéltame», dice Jesús—, sino la unión de voluntades y el seguimiento. El encuentro con los discípulos de Emmaús señala el cambio interior que irradia de la oración y de la Eucaristía, y que impulsa de la ceguera a la luz y de la depresión al gozo. El encuentro del Señor con los siete discípulos que volvían a la pesca en el Lago Tiberíades (Jn 21) muestra cómo el Señor se hace encontradizo a partir de la prosa de la vida: «Muchachos... ¿Tenéis algo de yantar?».

Sólo después de estos encuentros *personales y espirituales* puede brotar la misión, con la palabra «Id a todos los pueblos» y con el consiguiente discurso o mensaje evangelizador que incluye promesas de conversión.

d) *La síntesis la realiza la Eucaristía, la fracción del pan con el Justo*

Los que en la escucha de la palabra llegan a la fe, no permanecen aislados. Forman la comunidad de la fe: la «comunión de alabanza» a Dios, como decía san Basilio [70]. Jesucristo, Palabra viva del Padre, es el centro de la comunidad creyente y permanece también vivo en la predicación, que debe tener ciertas cualidades para que la palabra humana transparente la Palabra de Dios. Cuando la palabra humana es vehículo de transmisión de la fe de la Iglesia y llega a los corazones de los fieles, el crecimiento de la palabra de la predicación es equivalente al crecimiento de la comunidad creyente [71]. Así, la Palabra y el Espíritu constituyen la dimensión escatológica de la Iglesia y permiten actualizar la revelación en ella [72]. Porque, en la Iglesia, Jesucristo vivo, dador del Espíritu, es la realidad invisible que re-presentan los sacramentos, según el principio católico de correlación entre lo visible y lo invisible. Jesucristo resucitado es el centro de la vida divina en el Bautismo y en la Eucaristía, sacramentos centrales del cristianismo. No es necesario repetir que estos sacramentos, lejos de ser

[70] BASILIO EL GRANDE, *Sobre el Espíritu Santo*, XXIV, 55: PG 32,172 A; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit:* Sources Chrétiennes (París 1968), p.451.

[71] Así aparece en Hech 9,31; 11,19s; 12,24.

[72] En su última obra, B. Forte explicita ya el tema de la escatología estudiando la «índole escatológica del pueblo de Dios»: FORTE, B., *La Chiesa della Trinità* (Milán 1995), p.351-370.

instrumentos mágicos, continúan —en la fe— el encuentro de los primeros discípulos con el resucitado y, por tanto, actualizan la revelación de Dios por Cristo en el Espíritu.

Eso provoca en la Iglesia el problema del conocimiento sapiencial. Dios puede traspasar —descender— de la Palabra a las palabras; de la eternidad a la historia; de su misterio a nuestra mente que necesita categorías espacio-temporales para comprender. Correlativamente, también nuestro conocimiento —el conocimiento simbólico— puede ascender de lo patente y visible a lo escondido y espiritual. El conocimiento simbólico, propio del saber hermenéutico [73], empieza por las cosas visibles pero sin detenerse en ellas, sino que acaba en las eternas. Los sacramentos son considerados desde la época de san Agustín como la forma visible de la gracia invisible. De ahí que la Eucaristía sea la anticipación visible de la escatología plena e invisible.

Por eso la Resurrección es un acontecimiento revelatorio: porque nos hace pasar del mundo y de la historia al misterio de Dios que ama y se da por Cristo, en el Espíritu. Por eso la actualización de la Resurrección, en el tiempo presente, ha de jugar con este mismo equilibrio entre lo visible y lo eterno, entre el pan compartido y la divinidad que irrumpe en la comunidad y en las personas. El hecho de la Resurrección contiene el infinito Amor del Padre, pero dado y reflejado en el acontecimiento sin par de la muerte de su propio Hijo, actualizada en la celebración (eucarística) de ese misterio de Pascua. Así se traduce el Amor infinito, superior a toda categoría, en lo humano, en lo histórico y —como diría Rahner— en lo categorial [74].

Ante el hecho de la Resurrección, hemos partido de una serie de realidades sensibles y simbólicas: la profecía o promesa de que Dios no abandonará en el sepulcro a quien ama; el mismo sepulcro vacío; la palabra de la predicación apostólica y las Escrituras; las figuras con las que Cristo se «dejó ver» a los suyos; la luz que descabalgó a Pablo; la presencia reconocible en la fracción del pan, lugar decisivo del encuentro con los discípulos; también hay un elemento sensible, aunque subjetivo, en la propia transformación interior de los Após-

[73] JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza* (Plaza & Janés, Barcelona 1994), p.55: «El pensamiento contemporáneo, al alejarse de las convicciones positivistas, ha hecho notables avances en el descubrimiento, cada vez más completo, del hombre, al reconocer, entre otras cosas, el valor del lenguaje metafórico y simbólico. La hermenéutica contemporánea —tal como se encuentra, por ejemplo, en las obras de Paul Ricoeur o, de otro modo, en las de Emmanuel Lévinas— nos muestra desde nuevas perspectivas la verdad del mundo y del hombre».

[74] RAHNER, K., VORGRIMLER, H., *Diccionario teológico* (Barcelona 1966), col.746, art. *Trascendencia*. Para Rahner lo categorial es lo tematizado y conceptualizado por el entendimiento. Ver también art. *Ontología*, col.496-497.

toles: del miedo a la libertad, etc. Estos lugares de encuentro sensibles —propios del acontecimiento original— se actualizan a través de reminiscencias analógicas y del memorial de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía, en el «hoy» de los discípulos actuales: constituyen la actualización de la revelación, que el teólogo debe buscar con seriedad, método y *afecto.*

Hemos desarrollado, así, una teología de la Revelación sustentada en su último y decisivo cimiento, a la vez que en su culminación: la Resurrección de Cristo. Esto es lo que distingue una teología cristiana (de Losky y Zizioulas a Barth y Pannenberg y de éstos a Tillard y Forte) de una teología liberal o secularizada que tendería a considerar el acceso a Cristo a base de secularizar la persona de Jesús, en vez de considerar hoy ese acceso como el misterio de la caridad y de los sacramentos en la Iglesia.

Por otra parte, el hecho de que nuestras experiencias del resucitado sean semejantes a la experiencia apostólica presenta esas experiencias nuestras como derivadas de aquella experiencia originante. Ambas experiencias, la apostólica y la nuestra, se refuerzan del siguiente modo: nuestra experiencia actual de Jesús nos conduce a repensar el encuentro apostólico con el resucitado más en términos de presencia comunitaria y personal, encuentro, comunicación de los dones de Pascua (gozo, paz, perdón y misión) que en términos espectaculares. La semejanza de nuestra percepción de Cristo con la percepción apostólica, tal como la narran los fragmentos del Nuevo Testamento, hace pensar en la objetividad de nuestros encuentros con el Señor vivo, ya que tienen una verdadera matriz apostólica que los avala.

EXCURSUS: LA RESURRECCION DE JESUS COMO ACONTECIMIENTO Y PALABRA DE REVELACION

> «Si la revelación de Dios por medio de figuras
> da la vida a quienes viven sobre la tierra,
> mucho más la Revelación del Padre hecha por su Palabra
> da la vida a quienes ven a Dios» (IRENEO, *Adv. Haer.*, 4, 20, 7).

La Resurrección, *como acontecimiento revelador central y culminante,* no eclipsa ningún momento del proceso revelatorio que la prepara. Es central para la fe, para la Iglesia y para el culto, porque configura la fe [75]; porque la Iglesia tiene a Cristo vivo como núcleo

[75] SCHEFFCZYK, L., *Die Auferstehung Jesu: der Lebensgrund des Glaubens.*

de la comunión que ofrece a los creyentes [76]; porque el culto no es otra cosa sino la celebración de la Muerte y Resurrección del Señor.

Esta centralidad es debida a que la resurrección acaece *como el gesto revelador de Dios* que *cumple todas las promesas,* mediante el contacto del Amor infinito con nuestra realidad creada, decaída, lastimada por el pecado, el dolor y la muerte: es el contacto del Amor infinito con las mentes de los profetas, con el dolor del pueblo y, sobre todo, con la muerte del Hijo amado y con la fe de los discípulos a los que Jesús advierte: «Creed en Dios; creed también en mí» (Jn 14,1) [77]. Sin la Resurrección, sería vana nuestra fe/confianza en Dios y en Cristo. Este es el núcleo central de la fe de la Iglesia [78] y, por tanto, de la nuestra: Creemos en el Amor de Dios y creemos que Cristo vivo nos ama hasta darnos el Santo Espíritu. Así se resumen todos los «artículos de la fe».

Pero esta centralidad no oscurece el hecho de que toda la vida de Jesús sea revelación de Dios [79]: su predicación, su paso haciendo el bien y curando las heridas, su asunción del dolor del mundo hasta morir en la cruz, el hecho ya estudiado de mostrarse vivo en la gloria del Padre abriendo así los ojos de la fe a los Apóstoles. Yo he querido agudizar lo que suele ser común en las obras actuales de teología: que la revelación de Dios tiene lugar en Cristo [80]. He afinado la tesis hasta decir: la revelación se realiza de manera central y plena en la Cruz de Jesús Mesías, en su Resurrección y en la Donación del Espíritu del Padre y de Jesucristo. Pero estas tesis cristológicas no pueden oscurecer en absoluto una perspectiva complementaria: la revelación por la Palabra, por una palabra que no es un simple *fone-*

[76] En el IV Evangelio, la muerte exaltación de Cristo es el inicio y el final del acontecimiento salvífico y señala a la vez el nacimiento de la fe de la Iglesia: «Habla de la realización de la obra salvífica de Jesús y al mismo tiempo de la fe de la comunidad» (Tuñí Vancells, J. O., *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica* [Salamanca 1987], p.146. Ver todo el *Excursus: La muerte/exaltación de Jesús y la estructura del EJ).*

[77] He comentado recientemente esta frase en *Sociedad y Reino de Dios* (Madrid 1992), p.134-140.

[78] Sobre el orden o jerarquía de verdades en la fe de la Iglesia, ver Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio,* n.11.

[79] Trocmé, E., *Jesús de Nazaret, visto por los testigos de su vida* (Barcelona 1974), p.170, expresa muy bien la raíz de ese comportamiento de Jesús siempre manifestativo de la autoridad y del amor de Dios: «Su comportamiento está totalmente dominado por el anhelo de acercar al Reino de Dios a los grupos más diferentes [...] El "misterio de Jesús" no es una creación más o menos artificial de las generaciones posteriores. Está enraizado en el comportamiento del Nazareno, totalmente entregado a su tarea humilde, pero convencido de disponer para esta misión de una autoridad excepcional, que tiene su origen en Dios».

[80] Ver emblemáticamente Ruiz Arenas, O., *Jesús, Epifanía del Amor del Padre. Teología de la Revelación* (México, CEM 1990).

ma sino que tiene una historia personal, la de Cristo, y una historia colectiva *ab Abel usque ad ultimum justum*. Esto hace que ambas perspectivas se superpongan y, por eso, a lo largo de todo este capítulo se muestra por qué la teología cristiana ha de ser siempre *la ciencia de la revelación de Dios en Cristo*. En esta misma línea, quiero acabar con tres advertencias teológico-espirituales.

1.° *Es necesario valorar la revelación por la Palabra*. La reivindicación de que la revelación aparece estrechamente vinculada a la realidad que llamamos «Palabra de Dios», no es de ningún modo una reivindicación romántica y sentimental de Rudolf Bultmann con su desdén por la historia. De ningún modo. Se trata una vez más de profundizar en los elementos esenciales de la catolicidad de la Iglesia, y la Palabra es uno de estos elementos básicos, irreemplazables. No podemos ideologizar lo más santo, que es la Resurrección del Señor. Por eso, tan sólo la Palabra y el Espíritu pueden explicarla y actualizarla.

Una cosa es, en efecto, decir que la Resurrección de Cristo es el núcleo de la Revelación de Dios e, incluso, su milagroso soporte, y otra cosa es decir que *tan sólo* en este núcleo de la Resurrección del Señor encontramos el motivo válido para creer. Con esto se estaría sugiriendo una operación que, a mi modo de ver, sería ideológica: parecería, en efecto, que el cristiano debería evocar teológicamente —racionalmente y explícitamente— la resurrección, junto con su legitimidad y su verdad, cada vez que, en una crisis, en una duda, en una etapa de su vida espiritual, quisiera robustecer su fe. No es así.

Cualquier escena de la vida de Jesús es un motivo válido para creer[81]: su forma de hablar y decir las Bienaventuranzas, su forma de compartir el pan y los peces con el pueblo en los momentos decisivos, su forma de relacionarse con los fariseos y de curar. Todos estos gestos y momentos de vida están penetrados por el momento nuclear y decisivo: por el núcleo de la Resurrección. Literalmente por el momento cumulativo de la muerte, la resurrección y la comunicación de la vida divina del Espíritu a través del gesto humano de acoger y de levantar que es propio de Jesús.

La palabra mediadora que expresa o «contiene» cualquiera de estos gestos y momentos de la vida de Jesús —que ora, habla o actúa— es suficiente para motivar nuestra fe. No es necesario que en cada crisis, en cada duda, en cada etapa de nuestra vida espiritual debamos forzar el entendimiento para llegar intelectualmente al núcleo de la resurrección hasta encontrar en ella la razón válida para

[81] Hace ya veinte años afirmé la *autoluminosidad* de las Escrituras en especial y también de las narraciones sobre la vida de Jesús. Ver mis *Notes sobre la fe segons sant Joan*, en *L'Univers de la fe* (Abadía de Montserrat 1975), p.80-100, en especial el apartado II: *L'autolluminositat de la Paraula*, p.84-91.

creer. Ella, la Resurrección del Señor, ya llega a nosotros de muchas y diversas maneras. Basta mirar al crucificado. Basta escuchar sus palabras. Basta reconocerle en la fracción del pan, para que llegue hasta nosotros la fuerza y la verdad de su resurrección.

2.º *Esa verdad y esa fuerza llega incluso a nosotros a través de la Creación y de la Historia,* llenas del paso de Dios y, por tanto, del paso decisivo de su Pascua. Quiere decir que una pequeña brizna de la creación o una pequeña historia de afecto gratuito y generoso son epifenómenos del Amor más grande que tiende a liberar y a elevar, porque quiere manifestarse fuera de sí mismo: en lo «otro», en lo que no es El mismo, en el mundo entendido como creación, es decir, como «otra cosa» que el puro Amor infinito, pero que no puede dejar de transparentarlo [82].

Por eso, afirmar que la Resurrección del Señor es el núcleo de la revelación es perfectamente compatible con la afirmación de que toda la vida de Jesús es misterio de muerte y de Resurrección, de escondimiento y de manifestación del Amor supremo, de paso de muerte a vida. Más aún, el carácter nuclear de la Resurrección se compone bien con el hecho de que hay elementos de revelación en toda la panorámica histórico-espacial que constituye el ámbito de lo humano: es el caso del vaso de agua dado al sediento, con tal presencialidad de Cristo vivo, misteriosa pero real, que es a El, en definitiva, a quien se lo damos.

3.º *Finalmente, alguna vez es bueno reconstruir el aspecto veritativo de ese núcleo de Revelación,* en la mayor profundidad y sencillez posibles. Lo he intentado en este mismo capítulo. He intentado leer en profundidad las palabras, los gestos, las escenas y sobre todo el significado de la Muerte/Resurrección del Señor Jesús, así como las actitudes de los Apóstoles que se dejaban llevar por esa Luz de Resurrección. Simplemente —valga la metáfora— he encendido mi pobre *vela* en el *cirio pascual* de la comunidad apostólica. No estoy seguro de haberlo hecho sin humo. Sí estoy seguro de que detrás de mí vendrán quienes se expresarán mejor que yo. Porque el esfuerzo por entender la verdad y la fuerza de la Resurrección, como ápice de la revelación cristiana, es legítimo y necesario, aunque no deba realizarse cada día.

[82] Prefiero decir «epifenómenos del Amor más grande» o «epifanía del amor del Padre», como diría Ruiz Arenas, O., o.c., más que «chispas dispersas de revelación», porque la primera fórmula significa mejor el acto libre, revelador del Amor, que se expresa fuera de sí mismo en la mediación de lo que no es Dios. La segunda fórmula podría dar la impresión de que la revelación es una suerte de emanación o chisporroteo de la misma sustancia divina, como si se evaporaran las mediaciones que transmiten hasta nosotros la revelación de Dios pero impiden que nosotros, en este mundo, veamos a Dios cara a cara.

CAPÍTULO II

TEOLOGIA Y TEOLOGIAS

BIBLIOGRAFIA

BEINERT, W., *Wen Gott zu Wort kommt, Einfürung in die Theologie* (Friburgo de Br. 1978); ed. esp.: *Introducción a la teología* (Barcelona 1981); BERNARD, CH., *Théologie symbolique* (París 1978); BERTSCH, L., *Theologie zwischen Theorie und Praxis* (Frankfurt del M. 1975); BOF, G., STASI, A., *La Teologia come scienza della fede* (Bolonia 1982); CHENU, B., NEUSCH, M., *Au pays de la Théologie. À la découverte des hommes et des courants* (París 1986); COLLINS, R. F., *Models of Theological Reflection* (Lauham 1984); DIXLEY, J. V., BASTIAN, J. P., *Praxis cristiana y producción teológica. Materiales del Encuentro de Teología celebrado en la Comunidad teológica de México* (del 8 al 10 de octubre de 1977) (Salamanca 1979); HAUERWAS, S., JONES, L. G. (Eds.), *Why narrative? Reading in narrative theology* (Grand Rapids 1989); KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik* (Munich 1967); ed. esp.: *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969); KERN, W., NIEMANN, F. J., *Theologische Erkenntnislehre* (Düsseldorf 1981); ed. esp.: *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986); MONDIN, B., *Introduzione alla Teologia* (Milán 1983); PETIT, J. C., *La théologie: sa nature, ses méthodes, son histoire, ses problèmes. Répertoire bibliographique international français, allemand, anglais* (Montreal 1979); RATZINGER, Cardinal J., *Les principes de la Théologie catholique. Esquisse et matériaux* (París 1982); ROCCHETTA, C., *Narrativa*, en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.1480-1484; ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La Teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla Teologia Sistematica* (Bolonia 1985); TOULLEUX, P., *Introduction à une théologie critique* (París 1967); TRESMONTANT, C., *Introduction à la Théologie chrétienne* (París 1974); ed. esp.: *Introducción a la Teología cristiana* (Barcelona 1978).

La Teología no puede olvidar que su punto de partida está en la iniciativa de Dios. Beinert lo ha dicho con una frase incisiva: El hombre dice su teología porque, previamente, Dios ha tomado la Palabra y ha hablado. De manera que la teología tiene dos realidades previas estudiadas en el capítulo anterior: la revelación de Dios que toma la iniciativa y la fe por la que el hombre se adhiere a Dios que se revela.

La Revelación supone, pues, que Dios se hace notar, actúa y habla: dice su Palabra viva que es Cristo, el cual —crucificado y resucitado— también se hace notar, actúa y habla. La acción de Dios Padre y de Cristo, que siempre actúan (cf. Jn 5,17), llega hasta nosotros a través de la gran mediación divina que es la donación del

Espíritu Santo, y a través de las demás mediaciones visibles y eclesiales: la palabra de la predicación, la celebración de los sacramentos y las múltiples formas de caridad de los cristianos. Son mediaciones visibles que conducen hasta lo invisible de Dios, porque «la carne [de la Iglesia] es capaz de participar de una vida y de una incorrupción tan grandes por el Espíritu Santo» [1]. La acción de Dios es el acontecimiento de la fe objetiva *(fides quae)* que despertará la fe subjetiva *(fides qua)* de las personas creyentes. Este acontecimiento de la fe, constituido por la doble misión del Hijo y del Espíritu, es *narrado* y así se transmite y se presenta con toda su capacidad de atraer... o de escandalizar. Este acontecimiento es también contemplado y *conceptualizado* por quien busca entender en claroscuro su inteligibilidad escondida. Pues bien: la *narración* es ya teología, como es asimismo teología el intento humilde, arriesgado, siempre inacabado de *conceptualizar* el misterio.

I. APROXIMACION AL CONCEPTO DE TEOLOGIA

1. **Por qué hay teología en el cristianismo**

El punto de partida es, pues, que el cristianismo se desarrolla en la historia como acontecimiento y como doctrina. El acontecer se describe, entre otros muchos textos, en Jn 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito». Es la entrega que Dios hace de su propio Hijo a los hombres, culminada por la entrega del Espíritu Santo, en el cual los humanos pueden alcanzar un nuevo modo de vivir: el nivel del Espíritu.

Pero hay lugar también para la doctrina. Ahora mismo, cuando describo el acontecimiento cristiano, lo estoy haciendo en forma doctrinal. La doctrina supone un conocimiento que puede ser compartido. Por eso, otro texto del Nuevo Testamento habla de la «inescrutable riqueza de Cristo» (Ef 3,8), lo que supone un conocimiento *cada vez* más profundo y una exposición *cada vez* más clara de la insondable riqueza de su persona.

Es evidente que la doctrina depende del acontecimiento. Por eso se da «un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades *con el fundamento de la fe cristiana*» [2], fundamento que es precisamente el acontecimiento real y objetivo de la entrega de Cristo al mundo.

[1] *Segunda Carta de San Clemente a los Corintios*, XIV, 5, en Ruiz Bueno, D., *Padres Apostólicos* (Madrid 1950), p.367.

[2] Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, n.11.

Es verdad, pues, que el objetivo de la doctrina es la fidelidad al acontecimiento expuesto desde las primeras páginas del Nuevo Testamento, de manera sencilla, con un sentido minucioso del detalle y, a la vez, de la globalidad. Esta es una primera razón de que exista la *Sacra Doctrina,* el nombre que santo Tomás de Aquino da a la Teología [3]: la necesidad de dar cuenta *narrativamente* del acontecimiento de la fe y la necesidad de expresar *conceptualmente* lo que significa este acontecimiento, en sí y para nosotros.

Adviértase que el paso de la narración al nivel conceptual suele ser gradual, imperceptible. A dar este paso contribuyen dos causas. La primera se encuentra en la misma historia de la Iglesia: la aparición de las herejías obliga a formular conceptualmente los términos y el significado de las narraciones neotestamentarias.

La segunda causa es el dinamismo inherente al entendimiento humano: pensar a Dios desde una cultura es el programa implícito en todo discurso teológico. La mente no se detiene, satisfecha, en el acto de creer, sino que prosigue más allá y quiere homologar este *creer* como *saber.* Hay aquí algo muy difícil y tenso, no exento de ambigüedades. *Creer* y *entender* son dos actos distintos, aunque tiendan a *interpenetrarse* debido a la característica de la mente humana, que cuando asiente o cree, desea correlativamente entender o saber. La mente acoge los dos actos, el de creer y el de entender, porque quiere entender lo que cree. Tiene la tendencia, no siempre realizable, de traducir la fe en saber e, incluso, en evidencia, con lo que se corre el riesgo de querer *des-velar* del todo el misterio re-velado, esto es, manifiesto pero todavía y siempre escondido [4].

2. **Creer y saber**

Anselmo de Canterbury y Ricardo de San Víctor, teólogos del siglo XII, en la huella de san Agustín, creyeron que la inteligencia que acompaña a la fe podía descubrir las *razones necesarias* que vertebran el misterio creído, y que se inscriben y se ocultan en él [5]. Así, intentar entender en lo posible las *razones eternas* inscritas en el misterio, a la luz de la fe o a la luz de la *razón ilustrada por la fe,* no es tanto racionalismo como sabiduría teológica o mística, pues

[3] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q.1 a.1.

[4] FORTE, B., *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la re-velación* (Secretariado Trinitario, Salamanca, en prensa).

[5] Ver AGUSTÍN, *De Trinitate,* XII, 14, 22-23 *(intelligibiles rationes, non sensibiles);* XIII, 19, 24; XIV, 1, 1.3: «etiam de rebus aeternis fidem temporalem quidem, et temporaliter in credentium cordibus habitare, necessariam tamen propter adipiscenda ipsa aeterna esse monstravi».

lejos de excluir la claridad gratuita de Dios en la mente del teólogo, la está suponiendo, y lejos de querer eliminar el misterio, se le considera inaccesible por exceso de luz.

El Concilio Vaticano I llama *ratio fide illustrata* y, viceversa, *intelligentia [fidei]* —inteligencia [de la fe]— a esa claridad, otorgada por Dios en la fe, que ayuda a entender el misterio ya sea por analogía con las cosas que conocemos, ya sea por el nexo que los misterios tienen entre sí, ya sea por la relación que tienen con nuestro fin último [6]. El teólogo no sustituye, por tanto, el creer por el saber, pero, después de mostrar lo que la Iglesia cree, muestra a su vez las razones que en esa fe están inscritas, en cuanto pueden llegar a entenderse [7].

Wolfhart Pannenberg cree que éste es un papel principal de la teología: explicar racionalmente los contenidos de la fe en Dios a los creyentes de la comunidad y a los increyentes del mundo [8]. Pannenberg no cae en el hegelianismo de considerar la razón como omnicomprensiva y capaz de someter la fe al juicio de una veracidad establecida por esta misma razón subjetiva. Para Pannenberg, en efecto, existe —previa al establecimiento de la verdad como juicio mental subjetivo— la verdad *objetiva* que ha de ser descubierta por el teólogo que busca adecuarse a ella. Pannenberg hace suyo el dicho agustiniano, *Veritas est «id quod est»* [9]. En cambio, afirma resueltamente que la búsqueda de la *verdad de la fe* debe llevarla a cabo la razón sola, sin que la razón pueda aducir esa fe como premisa [10].

[6] DS 3016.

[7] También este orden —primero, hay que dejar establecido lo que cree la Iglesia y, luego, hay que dar las razones que se esconden en la fe, de manera que queden convencidos incluso los rebeldes— es propio de san AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 2, 4.

[8] PANNENBERG, W., *El discurs de la ciència i la teologia*, en *Pensament científic i fe cristiana* (Barcelona 1994). Así, en la p.111: «La prueba de la credibilidad de las enseñanzas cristianas se desarrolló en el terreno de la argumentación filosófica». También para esta cuestión, ver PANNENBERG, W., *Epistemologia e Teologia* (Brescia 1975), p.17, entre otras.

[9] AGUSTÍN, *Solil.*, II, 5.

[10] PANNENBERG, W., *Teología Sistemática*, I (Madrid 1992), p.52-53: «Hoy no se piensa ya lo mismo que en tiempos de Anselmo sobre cuál ha de ser la forma posible o adecuada de dichos argumentos y, sobre todo, acerca de si se les puede atribuir el poder constringente de una necesidad lógica. Pero incluso una argumentación orientada tan sólo a una plausibilidad racional resulta imposible cuando para ello se aduce la fe ya como premisa. Un cercioramiento racional de la fe acerca de la verdad universalmente válida de su contenido sólo es alcanzable por medio de una discusión llevada con apertura total, sin introducir aseveraciones de compromiso personal justo tal vez cuando se han acabado los argumentos. Precisamente el cristiano habría de concederle al contenido de su fe la capacidad de hacer brillar por sí mismo su verdad divina sin necesidad de ningún dispositivo previo para asegurarla».

A mi modo de ver, la relación entre saber y creer hay que basarla ante todo en la distinción de ambos conceptos: el saber supone un conocimiento (conceptual, lógico, matemático o experimental) de los datos analíticos de un todo o de un problema. Este saber se puede exponer por medio de un discurso conceptual en el caso del saber matemático o lógico-conceptual, o por medio de la narración en el caso de estar basado en una experiencia. En cambio, el creer supone *escucha* y *recepción* de la Palabra, *adhesión* y *entrega* al amor de Dios, *docilidad* al Espíritu e, incluso, *obediencia* al Padre. En definitiva, *comunión* interpersonal con el Padre y con el Hijo en la misma claridad del Espíritu Santo [11].

Pero esta distinción no impide la inter-penetración: al tratar, en lo posible, de entender el misterio por medio de la razón *iluminada por la fe,* al creyente se le hace prácticamente imposible poner del todo entre paréntesis la fe que profesa. Porque ésta no es tanto la premisa que zanja la cuestión, cuanto el *tema* cuya verdad hay que analizar y la *perspectiva* de la que no puede apearse el analista creyente. Por lo demás, es verdad que el debate debe ser tan sincero y amplio —sin excluir nada— que bien puede suceder que o bien el creyente no disponga en aquel momento cultural de argumentos al caso (y entonces, tal vez se le pide que crea sin entender, confiado en que en muchas otras cuestiones los argumentos sí le han aclarado el sentido de lo que cree), o bien puede suceder que el no creyente quede positivamente admirado de la profundidad, incluso racional y humana, que el misterio alumbra.

Más aún: la *intuición racional* que brota de la contemplación gratuita del misterio da lugar —a mi modo de ver— a un entender que no está tanto en la línea de la argumentación racional cuanto de la contemplación inteligente y amante del objeto. Es algo así como la percepción simultánea del misterio y de las razones inscritas en el misterio. Es algo que queda claro en la Resurrección de Jesús, cuyo misterio y cuyas buenas razones son, a la vez, iluminados en la contemplación llevada a cabo por la *«oculata fide»:* por la mirada inteligente de la fe [12]. Evidentemente, hay muchas personas creyentes que con el *creer* tienen suficiente. Es el ámbito de la fe popular. Pero eso no impide que, en la adolescencia y juventud o, en general, cuando alguien está formando su personalidad de creyente, sea bueno que crea y simultáneamente busque entender lo que cree. La madurez advertirá en todo caso que la búsqueda de Dios no pasa exclusivamente por el «pensar y saber a Dios» sino por el adentrarse per-

[11] El sentido de la *koinonia* en 1 Jn 1,3 tiene a la vez un sentido noético y vital.
[12] Ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, III, q.52 a.2 ad 1.

sonal y vitalmente en El, ya que donde el concepto se detiene, se adelanta el amor [13].

3. Hacia un concepto estricto de Teología

Lo primero que nos viene a la mente es la palabra de san Agustín: *«Sermo Dei»*. La teología es el hablar humano acerca de Dios. Rocchetta hace notar con buen sentido que el término teología no es el único empleado para referirse al discurso sobre Dios en la historia del Cristianismo: «conocimiento» *(gnosis)*, «sabiduría» *(sophia* o *sapientia)* o bien *«sacra doctrina»* (utilizada 80 veces en *Summa Theologiae* I, q.1 en vez de las tres únicas menciones de «teología») son los diversos nombres con los que se conoce el discurso propio de la teología [14].

Las raíces platónico-aristotélicas del término teología son claras. Es conocidísima la crítica que hace Platón de las falsas fábulas forjadas por Homero y Hesíodo [15]. Con gran desdén, dice Platón que en esos relatos acerca de los dioses y de los héroes ni siquiera se engaña con el suficiente decoro. Lo que más molesta a Platón es que en esas fábulas se presenta a los dioses de manera que «se tienden asechanzas y luchan entre sí, lo cual tampoco es verdad» [16]. En resumen: Platón opone a las *teomaquias* la auténtica teoría que «procura presentar al dios tal como es» [17]. Platón usa peyorativamente el término *teomaquia* como equivalente de fabulación mítica. Sin movernos del universo platónico, podríamos reservar los términos «filosofía» y «teología» para indicar el campo de conocimiento racional de la divinidad: un «logos» que intenta expresar a Dios tal como es.

Aristóteles, en cambio, emplea sucesivamente el término *teología*, ya sea en el sentido peyorativo de creador de mitos (μυθικός σοφιζόμενων), ya sea en el sentido mucho más serio de la ciencia que habla de Dios y que es propia de Dios [18]. En efecto, «en este grandioso capítulo I de la *Metafísica*, Aristóteles busca una ciencia más allá de la *Física*, capaz de establecer la causa de todo lo que está manifiesto [19]. Es la Sabiduría que investiga la verdad, ciencia de los

[13] Ver, entre otros textos, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II-II, q.180 a.1 co.

[14] ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La teologia tra Rivelazione e Storia, Introduzione alla teologia sistematica* (Bolonia 1985).

[15] PLATÓN, *República*, lib II, XVII, 376.

[16] PLATÓN, o.c., 377-382.

[17] PLATÓN, ibid.

[18] ARISTÓTELES, *Metafísica*, III, 4, 1000a en relación con I, 2, 983a.

[19] Aristóteles establece explícitamente tres ciencias especulativas: la Matemática, la Física y la Teología. «Ya que nadie desconoce que, si en algún lugar se halla lo

principios y de las causas. Ella se orienta ciertamente hacia la Causa de las causas, hacia el "entendimiento puro y sin mezcla" [...] como búsqueda de Aquel que aparece como Causa de las causas, como el Motor inmóvil o el Acto puro del entendimiento que se piensa a sí mismo. Todo esto por lo que se refiere al marco de la ciencia, pero ya se ve que el marco sugiere también el "objeto" de esta ciencia: Dios» [20].

Aristóteles ha establecido una terna en el campo de las ciencias: La Física, la Matemática y la Teología. La Física trata de las realidades corporales, esto es, arraigadas en la materia. La Matemática trata de las formas puras e ideales: los números. La Teología se distingue porque su objeto es Dios y porque ella es la ciencia que es propia de Dios: la ciencia que Dios tiene.

Es importante asimismo lo que ha dicho Aristóteles respecto del método: el proceder de las ciencias exactas no es el único método que conduce a la ciencia o *epistemé:*

> «Hay personas que no quieren escuchar si no se les habla matemáticamente. Otros no escuchan si no se les habla mediante ejemplos. Otros quieren el testimonio de algún poeta. Y mientras algunos lo quieren todo exacto, hay otros que se sienten molestos con la exactitud, ya sea porque no pueden seguir el razonamiento, ya sea por exceso de detalles.
>
> La obsesión por la exactitud tiene realmente algo de servidumbre, de tal manera que en los razonamientos pasa como con el trato: que, como algunos dicen, parecen impropios de hombres libres.
>
> Por eso, es necesario aprender previamente cómo ha de ser entendida cada cosa, ya que es absurdo buscar simultáneamente la ciencia y el método de la ciencia. Ninguno de estos dos objetivos es fácil de conseguir.
>
> La exactitud matemática del lenguaje no ha de ser exigida en todas las cosas, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso, el método matemático no es apto para la Física, ya que toda la naturaleza está dotada de materia. Es preciso, en primer lugar, investigar qué es la Naturaleza, ya que entonces veremos claramente cuál es el objeto de la Física» [21].

Lo que han hecho, por tanto, Platón y Aristóteles es crear el cauce para que discurra el discurso sobre Dios. Pero ese cauce, en el Cristianismo, es nada más y nada menos que el ámbito para un discurso sobre Dios que se revela en Jesucristo: ello da lugar a la teolo-

divino, se halla en tal naturaleza inmóvil y separada, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso» (ARISTÓTELES, *Metafísica,* VI, 1, 1026a).

[20] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.30.

[21] ARISTÓTELES, *Metafísica,* II, 3; 995a, 12-18.

gía como *oikonomía,* es decir, como divina dispensación. (La *Teología* es, según esta contraposición, el conocimiento de Dios Uno y Trino en sí mismo, mientras la *«economía o dispensación»* es el conocimiento de Dios que se manifiesta en su Imagen: Jesucristo.)

En realidad, el discurso *sobre* Dios, para que sea completo, habrá de tomar también la forma de una respuesta a la Palabra, por medio de la cual Dios se revela: habrá de ser respuesta al discurso *de* Dios. Y, por fin, habrá de insertarse en un discurso *a* Dios, es decir, habrá de insertarse en el movimiento ascensional de la oración, que tiene la osadía de dirigirse con palabras humanas al Dios vivo. De esta manera, la teología queda enmarcada como *ciencia de la revelación de Dios* (respuesta a la Palabra de Dios), y queda inmersa en la corriente de la invocación y de la adoración a Dios, de suerte que toda la Teología se sostiene en el interior del manantial descendente de la revelación de Dios mismo y en el discurso ascensional de la adoración a Dios en Espíritu y en Verdad. La Teología como discurso sobre Dios quedaría afectada por un racionalismo estrecho si no estuviera enmarcada y transida por la Palabra *de* Dios y por la Palabra *a* Dios: esto es, por la Revelación y por el Espíritu contemplativo.

4. **El término «teología» en los Padres de la Iglesia**

Los Padres de la Iglesia, desde los Apologetas griegos, empiezan a asumir el término teología. Así Justino supone que el Espíritu Santo en las Escrituras Santas *llama a Dios* Padre del cielo. Debe entenderse literalmente que las Escrituras inspiradas por el Espíritu son las que *teologizan* (Θεολογεῖν) que Dios es el Padre del universo [22]. Atenágoras emplea asimismo la palabra «teología» como discurso religioso [23]. Todavía se emplea no obstante la palabra teología en sentido peyorativo: Hay entre el vulgo quien cree ser «el más veraz teólogo» [24]. Pero ciertamente con Atenágoras el verbo teologizar se va abriendo camino y toma carta de naturaleza en su pensamiento, en el sentido de «discurso sobre lo divino» [25].

El conocimiento del Antiguo Testamento es considerado también por Justino como «ciencia divina» [26]. De modo que se puede establecer, de menos a más, el uso del sustantivo *teología* y del verbo *teologizar* del siguiente modo: *a)* La teología vulgar como mitología o

[22] JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* 56, 15 (BAC p.398).
[23] ATENÁGORAS, *Legación en favor de los cristianos,* 18, 1 (BAC p.671).
[24] ATENÁGORAS, o.c., 18, 2 (BAC p.672).
[25] ATENÁGORAS, o.c., 19, 1 (BAC p.673).
[26] JUSTINO, o.c., 113, 2 (BAC p.498).

teogonía [27]; *b)* La teología como conocimiento pre-cristiano de Dios; *c)* La teología como ciencia divina del Antiguo Testamento; *d)* Con Orígenes, llegamos a la teología como conocimiento cristiano de Dios [28].

La normalización del término *teología* llega con Eusebio de Cesarea en sus dos obras de *Historia Eclesiástica* y de *Teología Eclesiástica.* Eusebio es uno de los primeros en distinguir entre *teología* y *oikonomía. Teología* es el conocimiento de Dios y, por tanto, de la divinidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Mientras que la divina dispensación *(oikonomía)* es el conocimiento del don de Dios hecho a los hombres, por la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, en la comunión del Espíritu Santo. Eusebio tiene como normal esta distinción cuando dice que «comenzará por la economía y la teología» [29]. Los Padres griegos no entienden que se pueda llegar a la teología prescindiendo de la economía, ya que ambos conceptos no son contrapuestos ni excluyentes. En efecto, *teología* no equivale al conocimiento de la divinidad en abstracto sino que es también aquel conocimiento de la *divinidad de Jesucristo* que procede del *Espíritu divino.* La *teología* tiene también un sentido cristológico y pneumatológico. Contempla prevalentemente el misterio de Dios, mientras la *economía* contempla prevalentemente el don o dispensación de Dios a los hombres. Desde Justino al mismo Agustín, se entiende que el conocimiento de Dios propio de la Teología *surge del estudio de las Sagradas Escrituras,* en cuanto las Escrituras son «palabra de Dios», las cuales nos muestran su acción culminada en la figura de Cristo, imagen de Dios invisible.

II. UNA FE, VARIAS TEOLOGIAS

Las famosas fuentes del Pentateuco, «Yahvista» («J»), «Elohísta» («E»), «Sacerdotal» («P») y «Deuteronomista» («D»), señalan ya cierta pluralidad de teologías veterotestamentarias, o —para hablar sin anacronismos— de «familias» teológicas distintas, que pueden adjetivarse y distinguirse ya sea como fuentes, ya sea como estratos redaccionales del Pentateuco: como teología narrativa y popular de la historia de la Alianza de Dios con Abraham, que comienza

[27] ORÍGENES, *Contra Celso,* lib IV, 42 (BAC p.280).

[28] HARI, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verb Incarné* (París 1957), p.318-324. Ver también ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La teologia tra rivelazione e storia* (Bolonia 1985), p.19.

[29] EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica,* I, 1, 7 (BAC p.7). Ver en la misma página la nota que corresponde a este punto. Ver también en X, 3, 3 (BAC p.594) que hay un solo himno *teológico,* en el sentido de una sola y una misma proclamación de Dios.

ya el tema básico de la *llamada* y de la *elección* (J y E); como teología de los sacerdotes del Templo de Jerusalén, que sitúan centralmente las leyes litúrgicas del Exodo, Levítico y Números, ofreciendo un marco al Pentateuco (P) [30]; o como teología propia del movimiento «Yahveh sólo» que permite cristalizar el sentido teológico pleno de la Alianza de Dios con su Pueblo (D) [31].

Por su parte, W. Pannenberg, en su *Teología Sistemática,* hace el recuento de «la variedad de formas que adopta el lenguaje veterotestamentario sobre la "revelación"» [32]. Estas diversas formas o perspectivas pueden considerarse asimismo como la raíz de un pluralismo teológico ya en el mismo Antiguo Testamento. En efecto, en la línea de Pannenberg, aunque tomándome las libertades que son del caso, presentaré esas formas del lenguaje teológico, para mostrar que, según la perspectiva desde la que se conciba la revelación de Dios, tendremos un modelo u otro de teología.

Si la revelación se concibe de un modo *mántico,* como inspiración a través de sueños o de trances provocados por el poder de Dios, ello repercute en las narraciones veterotestamentarias en las que domina el poder amante de Dios desplegado en una situación conflictiva vivida por el justo. Si la revelación se concibe como *encuentro con Dios* (por ejemplo, con los Patriarcas), ello da lugar a la innegable corriente personalista que traspasa la tradición judía hasta M. Buber, F. Rosenzweig o E. Lévinas, y que se prolonga en el cristianismo con las apariciones del Resucitado que dan lugar a los encuentros con El. Si la revelación se concibe como *entrega de un memorial* por parte de Dios, a la manera de la entrega de su Nombre que hace recordar las maravillas por El obradas y abre un horizonte futuro de esperanza, ello da lugar a una perspectiva de teología simbólica que desembocará en la oración y en los sacramentos cristianos. Si se concibe la revelación como manifestación de la *voluntad de amor de Dios* que orienta y «sostiene» teonómicamente el obrar del hombre, ello alumbrará la perspectiva teológica presidida por la

[30] *Code Sacerdotal I (Genèse-Exode),* Texte français, Introduction et Commentaires par J. Steinmann (París 1962), p.7.

[31] Ver Amsler, S., Blum, E., Crüsemann, F., De Pury, A., Rendtorff, R., Römer, Th., Rose, M., Schmid, H. H., Seebass, H., Ska, J.-L., Vermeylen, J., Zenger, E., *Le Pentateuque en question* (Ginebra 1991). En esta obra, Seebass, H., *Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Elohiste?,* habla con naturalidad de las «teologías de J y de E» (p.207). Para el Deuteronomista, ver sobre todo el trabajo de A. de Pury y Th. Römer, p.48-50.

[32] La revelación del Antiguo Testamento, según Pannenberg, puede tomar alguna de estas formas: *a)* a través de mediaciones mánticas; *b)* como encuentro de Dios con los patriarcas; *c)* el hecho de la revelación del Nombre de Dios a Moisés; *d)* el núcleo de la revelación de la voluntad de Dios en el Decálogo; *e)* la inspiración de los profetas por el Espíritu Santo. (Pannenberg, W., *Teología Sistemática* I [Madrid, Comillas, 1992], p.222-226).

llamada imperativa de Dios que constituye al hombre y a la mujer como sujetos éticos. En el Nuevo Testamento, reaparece esta línea en la escena del Buen Samaritano: la llamada de Jesús constituye *prójimo de los dolientes* al Samaritano. Si, por fin, concebimos la revelación como *presencia del Espíritu de Dios en los profetas* (hasta que éstos llegan a identificarse con la Palabra de Dios que ilumina una situación humana), tendremos el tipo más común de revelación, entendida como comunicación de la Palabra y del Espíritu de Dios a los profetas. Es la tradición profética anterior y posterior al Exilio, que aparece paradigmáticamente en Ezequiel, con el *ritornello* «La palabra del Señor me fue dirigida en estos términos...». Para Pannenberg, estas numerosas perspectivas o puntos de vista «introducen nuevos elementos en la comprensión de Dios» [33].

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, una mirada a las diversas perspectivas con que se enfoca el conocimiento de la persona de Jesús permite distinguir diversas cristologías [34]. Ante lo complejo que resulta establecer clasificaciones cristológicas del Nuevo Testamento según su contenido, me fijaré tan sólo en la *forma* que adoptan las diversas tradiciones sobre Jesús y que nos permitirán hablar de una cristología de la predicación *(Corpus paulinum);* de una cristología especulativa histórico-escatológica (IV Evangelio, ¿Lucas?); de una cristología mesiánica, centrada en el Jesús histórico (Mateo, Marcos, Lucas); o de una cristología que concentra su mirada en Cristo como Señor y *Eschaton* inscrito ya en la eternidad de Dios (Apocalipsis). La gran ventaja que ofrecen la diversidad de teologías del Nuevo Testamento consiste en que la diferente *letra* que las diversifica queda compensada por el único *Espíritu* que las hace inteligibles y que las reúne en un único acorde: Jesucristo.

Para darnos cuenta del fenómeno según el cual se da *una fe y varias teologías,* es suficiente ofrecer una panorámica de las diferentes teologías que hoy se dan, tanto por lo que se refiere a la *historia* (tipos de teología que se han dado en la realidad histórica) como por

[33] PANNENBERG, W., o.c., p.223.

[34] SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente* (Cristiandad, Madrid 1981), p.373: una mirada al NT permite «descubrir la existencia de varias cristologías pre-canónicas e independientes, cada una de las cuales se funda en determinadas facetas de la vida terrena de Jesús». A continuación, Schillebeeckx ofrece la siguiente clasificación, que reproducimos más para ilustrar el hecho de la diversidad de cristologías que para confirmar los caracteres de cada una de ellas: cristología del «maranatha» o de la parusía: Jesús portador de la salvación futura como Señor del futuro (Credo de la tradición Q, tradición de Marcos); cristologia del «theois aner»: Jesús taumaturgo divino (tradición galilea, con proyección cristiana posterior en los evangelios de Marcos y de Juan); cristologías sapienciales: Jesús sabiduría preexistente, encarnada, humillada, exaltada (Filipenses, Colosenses); cristologías pascuales: Jesús muerto y resucitado...

lo que se refiere a su finalidad, la cual abarca los objetivos pero también el *método* (teología narrativa, teología fundamental, teología sistemática), o por lo que se refiere al *espacio y al tiempo* en los cuales surgen (teologías surgidas en las diversas zonas de inculturación). Algunos modernos manuales de Introducción a la teología suelen explicar cuidadosamente los distintos tipos de teología antiguos y actuales [35]. Por otra parte, la existencia en el actual panorama teológico de buenas historias de la teología permite reconstruir sin fatiga el abanico de las teologías que se dieron ayer y que se están dando hoy [36]. Procuraré aquí dar mi visión de aquellos puntos de la historia de la teología que, además de presentar un interés innegable, me son más familiares.

A) *Diversas teologías en la historia*

1. Teología patrística (s.II-VIII)

La Teología patrística empieza con la «Didajé» y con los Padres Apostólicos: Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Papías de Hierápolis, la «Epístola» de Bernabé y el «Pastor» de Hermas [37]. Sigue con los Padres Apologetas griegos, con Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía [38], y —ya en el siglo III— con el grupo de los escritores africanos formado por Tertuliano, Cipriano y Lactancio. La época de su máximo esplendor se inaugura con Orígenes († 254 *circa*) y culmina en los Padres postnicenos: Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa en Oriente e Hilario, Jerónimo y Agustín —y más tarde León el Magno— en Occidente.

Ireneo, que vivió en pleno siglo II (*ca.*140-*ca.*202), con su obra magna *Adversus haereses,* supone para la Teología algo así como su solemne y explícita inauguración. Esta obra, en su intención y como su nombre indica, es una apologética decidida frente al gnosticismo,

[35] ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La Teologia tra Rivelazione e Storia* (Edizione Dehoniane, Bolonia 1985); BEINERT, W., *Introducción a la Teología* (Herder, Barcelona 1981).

[36] Ver BERARDINO, A. DI, STUDER, B. (Dirs.), *Storia della Teologia,* vol.I. *Epoca Patristica* (Casale Monferrato 1993); VILANOVA, E., *Història de la Teologia cristiana,* 3 vols. (Barcelona 1984-1989).

[37] La edición de RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos* (BAC, Madrid 1950), contiene además la famosa *Carta o Discurso a Diogneto.*

[38] RUIZ BUENO, D., *Padres Apologetas griegos* (BAC, Madrid ²1979). Contiene los siguientes autores: Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Hermias, el Filósofo.

el cual complicaba, con una extraña red de mediaciones, la simplicidad de la fe del creyente, abierta a la inmediatez de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Además de ser una obra apologética, *Adversus haereses* puede considerarse como la primera gran obra de Teología Sistemática, puesto que desarrolla una verdadera Teología de la *divina dispensación*, lo que equivale a una Teología de la Revelación trinitaria, con la inclusión de una cristología y de una sacramentología (Bautismo y Eucaristía) incipientes pero sustantivas.

Aparte de las grandes obras de síntesis como el *Peri Arjon* de Orígenes o el *De Trinitate* de san Agustín, muchas de las obras de los santos Padres nacen con ocasión de un hecho circunstancial: la aparición de una herejía o la necesidad de aclarar una cuestión relativa a la fe. De esta manera surgen las obras geniales de san Basilio *Contra Eunomio* o *Sobre el Espíritu Santo* [39] o la de san Atanasio sobre la divinidad del Verbo contra los arrianos [40].

Es difícil establecer cuándo toca a su fin la época patrística. Suele decirse que, en Oriente, llega hasta san Juan Damasceno († 749), mientras que en Occidente la transición entre los últimos Padres latinos —los últimos romanos— y la Edad Media la forman Casiodoro († 583) y Boecio († 524), conocido por su famosa definición de persona y por haber transmitido al medioevo el doble ciclo escolástico del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). A esta transición pertenecen también dos nombres desiguales: Gregorio Magno († 604), el pontífice jurista que instaura el canto coral (gregoriano), que se abre al mundo germánico y que escribe una obra famosa de espiritualidad: *Moralia in Job*, e Isidoro de Sevilla († 636), quien hace en sus *Etimologías* un acopio de erudición para la Edad Media. Otro dato para establecer el final de la patrística lo ofrecen las grandes series de los santos Padres, editadas ya o en curso de edición: el *Corpus Christianorum* piensa editar los autores hasta el renacimiento carolingio, mientras la edición de Migne llega hasta los autores del siglo XII [41].

[39] BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, Sources Chrétiennes (París 1964). Recientemente ha estudiado a Basilio con gran fidelidad y lo ha expuesto de forma muy clara SESBOÜÉ, B., *Historia de los Dogmas*, vol.I: *El Dios de la Salvación* (Salamanca 1995), p.187-267.

[40] ATANASIO, *Contra Arrianos*, I, 5-6, PG 26.

[41] QUASTEN, J., *Patrología*, I-II (BAC, Madrid [3]1978-1987); III (1981).

2. Teología monástica

a) *Precedentes: La reforma carolingia* (s.IX) está cada vez más estudiada [42]. Los dos grandes nombres de Ratramno y Radberto traspasarán a la teología monástica la mentalidad de los Padres: su sentido ascensional de la humanidad de Cristo al Verbo divino, su mentalidad neoplatónica, su convicción de que el símbolo supone un nivel especial de conocimiento, porque conduce al contemplativo de la figura visible al arquetipo invisible. Su agustinismo es patente por lo que se refiere a la Eucaristía.

b) *Las Escuelas bíblicas* (s.XII). En la segunda mitad del siglo XII se produce una intensa floración de escuelas en las que se estudiaba de una nueva manera la Biblia y, al mismo tiempo, se introducía la dialéctica (el uso de la razón filosófica) en el estudio de la Teología. De esta suerte se renovaba todo el abanico de la *Sacra Doctrina* en las Escuelas de Laon, Chartres, Orleans y París [43]. Los precedentes de estas escuelas debemos buscarlos en el monje inglés Beda, el comentador de casi 60 libros de la Escritura [44], y en Rabano Mauro († 856), discípulo de Alcuino.

La *glossa biblica* era, a partir del siglo XI, una aplicación a los libros de la Escritura de la glosa que, desde el siglo IX, se hacía de los autores clásicos. Constaba de tres columnas por página: el texto bíblico, en medio y en caracteres grandes, «con glosas interlineales en letra pequeña» [45]. En los amplios márgenes de derecha e izquierda había lugar para las glosas marginales, que contenían citas de los santos Padres o ideas del propio glosador.

Los mismos nombres que, en seguida, encontraremos entre los cultivadores de la teología monástica o entre los dialécticos, son los que descuellan en el campo de la investigación bíblica: Anselmo, Raúl y Gilberto de Laón; Hugo de San Víctor, autor no sólo del famoso *De Sacramentis* sino de una obra de hermenéutica en plena Edad Media: *De Scripturis et de Scriptoribus sacris* (PL 175), así como su discípulo Ricardo, autor del célebre *De Trinitate*, con fama de ser el mejor biblista del siglo XII. Ricardo, biblista y teólogo monástico, había de continuar el esplendor de la Abadía de San Víctor, fundada por Guillermo de Champeaux.

[42] BERARDINO, A. DI, STUDER, B. (Dirs.), *Storia della Teologia*, vol.I. *Epoca Patristica* (Casale Monferrato 1993).
[43] Ver SALET, G., *Introduction* à RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité:* Sources Chrétiennes (Cerf, París 1959), p.7.
[44] Beda compilaba sobre los libros de la Escritura «breves notas extraídas de los Padres» *(Diccionario Enciclopédico de la Biblia* [Herder, Barcelona 1993], p.466).
[45] Ibid.

A estos nombres hay que añadir otros tres, más independientes: Pedro *Comestor* (el «Tragador de libros», † 1179), canciller de la Universidad de París, cuya *Historia scholastica* fue el manual bíblico que ofrecía la historia desde Adán hasta el Apocalipsis; Ruperto de Deutz († 1130), cuyos comentarios tienen a Cristo como «punto de convergencia de todas las Escrituras» [46], y, finalmente, Joaquín de Fiore, el abad cisterciense, cuyo estudio del *Apocalipsis* cambia radicalmente el curso de la exégesis medieval al considerar como «letra» el evangelio de Cristo, a la espera —¡en este mundo!— del evangelio del Espíritu, el verdadero sentido espiritual de la «letra» [47].

c) *Los dialécticos* (s.XII). El mismo Anselmo de Laón, discípulo en Bec de Anselmo de Canterbury, instaura un nivel alto en el tratamiento de las sentencias, que ya no se tratan a modo de florilegio sino de forma sistemática [48]. Pero es Abelardo quien lleva el método dialéctico a su culmen. La dialéctica no es otra cosa sino el uso de la razón humana y filosófica en las afirmaciones de la fe, en cuanto dicha razón intenta dar explicaciones inteligibles de esas afirmaciones que creemos. ¿Hasta qué punto es racionalismo este método dialéctico, que —de algún modo— evoca el *credo ut intellegam* anselmiano? Aun a riesgo de anacronismo me atrevo a decir que habría racionalismo en la ilusión de que la razón humana pudiera abarcar o *dar cuenta adecuada* de los divinos misterios a los que se refieren las afirmaciones de la fe. No hay en cambio racionalismo si el seguimiento que la razón hace de las afirmaciones sobre los misterios se limita tan sólo a «una cierta intelección» de los mismos, según dirá siglos más tarde el Vaticano I.

Los «grandes» de la teología monástica, San Anselmo de Canterbury o de Aosta, Hugo y Ricardo de San Víctor [49], son de hecho los primeros escolásticos. Para la enorme figura de san Bernardo, se puede ver el pro y el contra en F. Baccetti [50] y en E. Vilanova [51], respectivamente.

[46] Ibid. Ver también p.467.

[47] Ver la tesis doctoral de LUNA POLO DE RUBALCABA, H., *La doctrina escatológica de H. de Lubac* (Facultat de Teologia de Catalunya), *pro manuscripto*, en la que se trata extensamente el tema de Joaquín de Fiore.

[48] ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., o.c., p.53.

[49] Me he referido suficientemente a Anselmo, Ricardo de San Víctor y Pedro Lombardo en mi *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.39-52.

[50] En ANCILLI, E., *Diccionario de Espiritualidad*, I (Barcelona 1983), p.239-246.

[51] VILANOVA, E., *Història de la Teologia cristiana* (Barcelona 1984).

3. Teología escolástica

En la Europa cristiana hay un cambio de mentalidad por lo que se refiere a la teología, que se va a convertir en ciencia: en una ciencia preñada de filosofía aristotélica, recibida con gran ímpetu ya en el siglo XII por Maimónides y por los árabes y ahora, en el siglo XIII, por los teólogos cristianos. Este cambio de mentalidad empieza en Felipe el Canciller († 1236) y Guillermo de Auxerre († 1231) con su *Summa Aurea* [52] y llega hasta Guillermo de Ockam y, si es justo considerar el período floreciente en el que la «segunda escolástica» conserva todo su vigor, veremos que este singular período de la Teología en estado de ciencia incluye a los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, hasta el portugués Juan de Santo Tomás († 1644).

Sobre la Teología escolástica de los siglos XIII-XIV es tanto y tan profundo cuanto se ha escrito, que será suficiente ceñirse a pocos datos. La Escolástica penetra en el ámbito cultural de las tres grandes religiones monoteístas: judaismo (Maimónides), Islam (Avicena, Averroes) y cristianismo (Alberto, Tomás, Buenaventura...). Supone los siguientes factores: *a)* La recepción del aristotelismo (la primera se produjo con la helenización del cristianismo). La recepción medieval, entre los pensadores cristianos, empieza con los teólogos dialécticos que acabamos de estudiar, para culminar con Alberto el Magno y Tomás de Aquino, seguramente a través de la Escolástica árabe (Averroes) [53]. *b)* El mantenimiento de un cierto equilibrio entre *Sacra Pagina* y *Sacra Doctrina.* Este equilibrio viene garantizado por los grandes *comentarios* a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento de Buenaventura o Tomás de Aquino [54]. Estos penetrantes estudios bíblicos de los maestros escolásticos no dejan de representar un elemento tradicional que apenas puede equilibrar la aportación nueva: el peso de las *Summae* o de las *Quaestiones disputatae,* en las que se emplea, llevándolo a su perfección, el método

[52] Para valorar la importancia de Guillermo de Auxerre, ver GRABMANN, M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo 1948). «Es el primero en introducir la analogía entre los *articuli fidei* y los principios de las ciencias» (THION, P., *Foi et Théologie selon Godefroid de Fontaines* [Desclée, París/Brujas 1966], p.97). «Quanto autem maior est fides in aliquo, tanto citius et clarius videt huiusmodi rationes» (GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea,* Prologus, ed. Pigouchet, f.2 ra, citado por THION, P., o.c., p.100).

[53] Cf. WILPERT, P., *Wissenschaft und Warheit im Mittelalter,* en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge* (Lovaina/París 1960), p.55-56; KREBBS, E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Münster 1912).

[54] De Buenaventura hay que citar su obra de madurez *Collationes in Hexameron,* mientras que todavía hoy son famosos y útiles, por sus opiniones generalmente certeras, los comentarios de Tomás de Aquino a Job, a san Mateo, a san Juan, y a las *Epístolas de san Pablo.*

dialéctico, basado en la *quaestio* que empieza con el famoso *«Utrum...»* y la exposición de las opiniones contrastadas *(«Videtur quod non»; «sed contra»)* que, de algún modo, equivalen al famoso *Sic et Non* de Abelardo, si bien superándolo plenamente en amplitud y rigor. *c)* El despertar de las Universidades en el siglo XIII (Bolonia, la primera, París, Oxford y, más tarde, Salamanca) crea, mucho más que las Escuelas del siglo XII, una agrupación de profesores y de alumnos que propician el estudio de la filosofía y la teología, muy por encima también del *trivium* y el *quadrivium*. *d)* La aparición de grandes pensadores de talla universal: Tomás y Buenaventura en París, en el siglo XIII; Duns Escoto y Guillermo de Ockam en el Oxford que entraba ya en el siglo XIV.

4. Teología controversística (s.XVI)

En el siglo XVI surge en la Europa católica un tipo de teología, destinada a combatir la herejía luterana, que puede alcanzar un nivel serio y de gran dignidad con Johannes Eck [55] o chapotear en la ínfima categoría con el panfleto de Cochlaeus *Adversus cucullatum Minotaurum wittembergensem*. J. Clichtove [56] y John Fisher, el Rofense, escriben contra Ecolampadio en 1526 y 1527 [57]; este mismo año Kaspar Schatzgeyer, Provincial de los Frailes Menores, escribe *De Sacrosancta Eucharistia* [58]; finalmente, Jerónimo de Monópoli escribe su *Enchiridion* en 1528 [59]. Grandes teólogos controversísticos fueron los peritos de Lovaina asistentes al Concilio de Trento: Johannes Gropper y Ruard Tapper [60]. Sin que se pueda olvidar a E. Blick [61].

[55] ECK, J., *Enchiridion Locorum omnium adversus Lutherum et alios hostes* (Lugduni 1561); *De Sacrificio Missae*, 1526.

[56] Además del *De sacramento Eucharistiae contra Oecolampadium* del año 1526, hay que notar CLICHTOVEUS, J., *Antilutherus* (París 1524); *Propugnaculum Ecclesiae contra lutheranos* (Coloniae 1526).

[57] FISHER, J., *De veritate corporis et sanguine Christi in Eucharistiae* (Coloniae 1527).

[58] SCHATZGEYER, F., *Replica contra periculosa scripta... De sacrificio sacrosanctae Eucharistiae* (Tubingae 1527).

[59] DE MONÓPOLI, J., *Enchiridion* (Nápoles ²1539).

[60] Además de sus intervenciones en el Concilio de Trento, alguna de las cuales reproduzco en *El Sagrament de la Penitència en el Concili de Trento:* RCT XV/1 (1990) p.83-85, ver TAPPER AB ENCHUSIA, R., *Opera* (Coloniae Agrippinae 1582).

[61] BLICK, E., *De disidiis Ecclesiae componendis* (Coloniac 1559).

5. Teología postridentina. La «segunda» escolástica

El cardenal Tomás de Vío, comentarista insigne de santo Tomás, interlocutor de Lutero y hombre de Iglesia en el Renacimiento, es a la vez un teólogo controversístico y seguramente uno de los que inauguran la llamada «segunda escolástica». Una vez pasada la agitación ocasional de la teología controversística, las grandes órdenes (dominicos, franciscanos y jesuitas) continúan, con sus *Commentaria* a la *Summa Theologiae* de santo Tomás, el período de máximo esplendor de la «primera» escolástica, que exponen ahora en clave renacentista-barroca. El siglo XVI tridentino es el siglo de la Universidad de Salamanca con sus grandes nombres: los dominicos Melchor Cano (que asistió a Trento: † 1560), Domingo Soto († 1560), Domingo Báñez († 1604), Diego de Deza; los llamados Carmelitas de Salamanca; los jesuitas Gregorio de Valencia († 1603) Gabriel Vázquez († 1604), Molina († 1600), el card. de Lugo († 1660) y, sobre todo, los profesores del Colegio Romano, nueva sede académica de los jesuitas que continúa hoy en la Universidad Gregoriana de Roma: el español Francisco Suárez († 1611) y el cardenal san Roberto Belarmino. En otro ámbito y un poco más tardíamente hay que reseñar al tomista estricto que fue Juan de Santo Tomás († 1644).

Esta es la teología académica. Pero no puede ser desconocido el más famoso dominico precursor de la teología práctica y de la teología política: Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566). El venerable dominico, que —ya anciano— se enfrentó con el jurista y teólogo Sepúlveda, no sólo se convirtió a la justicia en 1511, al oír un sermón del también dominico Montesinos, sino que su obra de 1537, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem,* puede considerarse un verdadero tratado teológico de la misión *ad gentes.* En él instaura el paradigma de la «conquista» *evangélica,* hoy mejor diríamos «evangelización», contrapuesta a la *conquista por las armas.* Según este paradigma, «era preciso dirigirse a los paganos como los Apóstoles lo hicieron después de la muerte de Cristo» [62].

Después que Erasmo y Maldonado ejercieran el papel de pioneros del método histórico aplicado de forma *no sistemática* a la teología y después que Melchor Cano afirmara con énfasis que la historia era uno de los lugares teológicos, se produce en el siglo XVII un

[62] VILANOVA, E., *Història de la Teologia cristiana* (Barcelona 1986), p.511. Ver el capítulo «El único modo» en GUTIÉRREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Instituto Bartolomé de las Casas - RIMAC, Lima 1992).

primer espécimen *sistemático* de teología histórica o, con mayor propiedad, de teología realizada con un método histórico: Denis Petau, jesuita (1583-1652), es el autor de *De theologicis dogmatibus.* Su obra es innovadora en cuanto al tratamiento e interpretación de los textos antiguos. Su epígono es Louis Thomasin (1619-1695), que publica asimismo sus *Dogmata theologica.* La semilla histórica prenderá en pleno siglo XIX con Théodor de Regnon.

El siglo XVII y aun el XVIII ven la prolongación un tanto repetitiva y aun decadente de la segunda escolástica: Jean Baptiste Gonet (1616-1681) y Charles René Billuart (1685-1757) son los dominicos guardianes de una tradición que seguramente no se renueva tal como lo pide una cultura imparablemente abierta hacia la presentida Ilustración, mientras Guillaume de Contenson (1641-1674) deja inacabado un intento testimonial de *Theologia mentis et cordis.*

6. Teologías del siglo XIX

a) *Escuela de Tübingen*

Como reacción a una teología puramente deductiva, carente de creatividad, sin relación apenas con la cultura de la Ilustración, aparece en Tübingen una escuela, fundada por Johann Sebastian Drey (1777-1853), que tiene que ver con el movimiento romántico de la época, que valoriza la tradición mediante el retorno a los santos Padres, que contempla la Iglesia como comunidad de fe centrada en Cristo vivo y que supera el sabor a racionalismo tanto de la teología escolástica, agotada ya, como de la *Aufklärung.* Johann Adam Möhler (1796-1837) representa la cumbre de esta escuela con sus dos obras *La Unidad de la Iglesia* —que la presenta como un organismo vivo arraigado en la Tradición y animado por el Espíritu— y *Symbolik,* la más famosa.

b) *La Escuela Romana*

Comprende los nombres de G. Perrone († 1876), el autor de las *Praelectiones theologicae,* que preparó la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, y de Pasaglia († 1887), con sus discípulos Schrader y Franzelin (1886), que compaginaron su formación escolástica con la apertura a la tradición patrística. Kleutgen fue también el eclesiólogo decisivo en el Concilio Vaticano I [63].

[63] Ver GUAL TORTELLA, M., *Elements de comunió en l'eclesiologia del Vaticà I al Vaticà II* (Barcelona 1992).

La Escuela Romana, aun sin constituir una estricta restauración escolástica, mostraba una fuerte inclinación hacia el intelectualismo, quizás influida por el fuerte impulso racionalista de Christian Wolff[64]. Por eso valoró tanto la función de la razón en el interior de la fe —la que será la *«ratio fide illustrata»* del Vaticano I—, quizá en contraste, más que en contraposición, con el sentido de la Tradición, más congruente con el romanticismo, que caracterizó a la Escuela de Tübingen. Pero no debe confundirse, como se tiende a hacer a veces, la Escuela Romana con el *ultramontanismo* que confluyó también con fuerza en el Vaticano I (De Bonald, De Maistre, Veuillot). Tampoco debe asimilarse el fuerte intelectualismo de la Escuela Romana al «semi-racionalismo» de los tres autores proclives al idealismo alemán: Georg Hermes, Anton Günther y Jacob Frohschammer[65]. Hoy día, H. Pottmeyer ha revalorizado el sentido de la tradición católica representado por la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, fuertemente influida por la Escuela Romana[66].

c) *J. H. Newman*

A pesar de su tremendo aislamiento, Newman vale por una escuela. El tiene en alta estima la razón pero no es ni escolástico ni racionalista, sino el hombre que valora la intuición que surge de la investigación metódica de los *signos* que llevan al *sentido* (de ahí su «gramática del *asentimiento»)*[67]. Con él adquiere vigencia y relieve el método inductivo aplicado a la Teología. El estima la Tradición, y la estima como evolución orgánica del dogma (de ahí su doctrina del *«desenvolvimiento»),* a pesar de que no es, como un De Regnon, un puro teólogo positivo, sino un teólogo que tiende siempre a la reflexión interpretativa.

7. **Teología neoescolástica**

El neotomismo italiano echa a andar con L. Taparelli († 1862), con M. Liberatore († 1892) y con el cardenal Tommaso Zigliara. La

[64] Ver KÜNG, H., *¿Existe Dios?* (Cristiandad, Madrid 1979), p.52-53.

[65] Ver un apunte sobre estos tres autores, junto con una breve reseña de los anteriores escritores tradicionalistas, en ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.294-296.

[66] Ver POTTMEYER, H. J., *«Dei Filius»: Senso di un cammino e sua attualità*, Relación en el Congreso de Teología Fundamental (Roma, del 25 al 30 de setiembre de 1995).

[67] NEWMAN, J. H., *Essay in aid of a Grammar of Assent* (Londres 1870); edición esp.: *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960).

encíclica *Aeterni Patris* de León XIII elevó el tomismo al rango de teología perenne, lo que supuso el relanzamiento de la neoescolástica. Dominicos como A. Sertillanges y R. Garrigou-Lagrange, jesuitas como L. Billot y el mismo P. Rousselot, impulsores del movimiento del clero diocesano como el cardenal Mercier (1851-1926), laicos como J. Maritain y E. Gilson, no sólo dan un fuerte impulso al neo-tomismo, sino que entreveran su fuerte intelectualismo con las corrientes nuevas del método histórico (E. Gilson) y del personalismo (J. Lacroix).

8. Teologías del siglo XX

a) *La crisis modernista*

El fin de siglo se ha presentado como una crisis de fondo —más que de valores— de orientación fuertemente antropológica. La Viena de fin de siglo, descrita por Toulmin [68], da a luz fenómenos culturales diversos que se trasplantan con variaciones diversas a otras áreas culturales. Este arco cultural que empieza con el «modern Styl» *(Sezession)* [69], supone la ebullición de nuevas posibilidades, de nuevas orientaciones y de realizaciones teñidas por un aura refinada o decadentista, algunas frustradas y otras que fueron verdaderos logros, aunque todas sobre una base de *crítica* a lo establecido.

No es extraño que la teología participara de esta ebullición crítica y pretendiera desembarazarse de todo lo que pareciera oponerse a una *libertad* total, o al *sentimiento* subjetivo, o a la *autenticidad* expresada mediante una crítica demoledora, contraria al convencionalismo de la sociedad burguesa.

En este terreno hay que buscar los presupuestos sociales y psicológicos del modernismo. El deseo de autenticidad crítica movía a los biblistas a establecer lo esencial y a prescindir de lo «añadido»; la libertad y el sentimiento eran tan contrarios al dogmatismo que se buscaba una religión que irrumpiera libre y afectiva del fondo de la conciencia subjetiva [70]. El cristianismo sin dogmas y apenas sin la

[68] JANIK, A., TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein* (Taurus, Madrid 1974). MAHLER, A., *Gustav Mahler. Recuerdos y Cartas* (Taurus, Madrid 1978).

[69] A este mundo pertenecen el pintor Gustav Klimt y su contemporáneo Gustav Mahler, con sus sinfonías que son cada una «un mundo». Esta época cuenta con genios como L. Wittgenstein y S. Freud. También forman parte el poeta Hugo von Hoffmansthal y el escritor Joseph Roth. Comprendo que se necesitaría una tesis doctoral para mostrar la relación entre el «modernismo artístico» y el «modernismo teológico», pero en uno u otro momento se puede y se debe lanzar la hipótesis de que esta relación existe.

[70] Pío X, Enc. *Pascendi Dominici gregis*, 8.IX.1907: DS 3477.

historia real del Cristo histórico y sin la fe adorante ante el Cristo de la fe era el contenido último de una crisis de fondo que la encíclica *Pascendi* y la energía de Pío X conjuraron con gran entereza, aunque, de hecho, fueron flanqueadas por las exageraciones de *La Sapinière* y de otros grupos integristas que hicieron sufrir a personas santas como el cardenal Ferrari, Don Orione o el P. Lagrange [71] y rozaron la memoria de J. H. Newman o de M. Blondel.

b) *«Nouvelle Théologie»*

La neoescolástica después del modernismo adquiere —por una parte— una acentuación apologética, centrada en los motivos de credibilidad y en la prueba objetiva de Dios, y una cerrada sistematización «escolar», como dirá Rahner. Por otra parte, el terreno neoescolástico más fértil se abre a la ética política, al método histórico y al personalismo, a través de las personalidades de Jacques Maritain, Etienne Gilson y Jean Lacroix. Es, seguramente, la fértil parcela que se vale del método histórico la que establece la transición hacia la «Nouvelle Théologie», que —hacia el final de la segunda guerra mundial (1945)— despliega su programa, nunca explícitamente escrito, pero que puede sintetizarse como un intento de situar «los hitos del pensamiento teológico en su propio marco histórico que explica y de alguna manera relativiza ese pensamiento, porque lo pone en relación con la cultura de su tiempo, y —lo que es más importante para el tema de Dios— entendiendo la revelación mucho más como historia y automanifestación que como sistema de ideas transmitidas por Dios al hombre» [72].

El *retorno a la Biblia* y el *retorno a los Padres* se manifestaban en las obras de J. Daniélou, D. Barthélemy, H. Rondet, J. C. Murray y tardíamente con C. Mesters, así como con los grandes nombres de Y. Congar, M. D. Chénu y H. de Lubac, unidos a los autores de expresión alemana, especialmente los hermanos Hugo y Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Estos dos últimos, sin olvidar los estudios positivos, han extendido su pensamiento a una reflexión sistemática capaz de diálogo con la filosofía y con las ideologías contemporáneas.

[71] Guitton, J., *Retrato del P. Lagrange* (Palabra, Madrid 1993).
[72] Rovira Belloso, J. M., o.c., p.112.

c) *Teología de la «muerte de Dios»*

Si fue importante la crisis profunda del fin de siglo, fue mayormente traumático el tiempo subsiguiente a la segunda guerra mundial, en el que Occidente hizo la experiencia tremenda de las dos guerras que dividieron a Europa y de la crueldad inimaginable —entre el cientismo y el sadismo— de los campos de concentración que llevaron al *holocausto* antijudío. En el terreno teológico, estos hechos repercutieron en la pregunta insistente que puede expresarse con el título del libro de C. Mesters: *Dios ¿dónde estás?*

En el ámbito civil, este condicionamiento sombrío era acompañado culturalmente por el crecimiento de la filosofía marxista y por el existencialismo de J. P. Sartre, que popularizaba el ateísmo en la universidad. En el ámbito teológico, confluían el proyecto de desmitologización de R. Bultmann, la perspectiva secularista desde la que se recibía el mensaje de P. Tillich [73] y la austeridad eticista y crítica de D. Bonhöffer, quien entronizaba de nuevo el *eslogan* de Grotius: El cristiano tiene que obrar como si Dios no estuviera presente *(«etsi Deus non daretur»)*. Bultmann, Tillich y Bonhöffer fueron los teólogos que más influyeron en el Obispo anglicano de Wolwich, J. Robinson, que en un tiempo de enfermedad y de crisis escribió su famoso *Honest to God* [74] . En Robinson, la fe cristiana podía asemejarse a la fe subjetivizada de algunos autores modernistas, pero —poco después— los teólogos subsiguientes radicalizaban el mensaje todavía más e intentaban una amalgama de cristianismo y ateísmo. Un Cristo evanescente se dibujaba en el escenario nietzscheano de la muerte de Dios. El secularismo, como ausencia de Dios generalizada, llenaba del todo este escenario. Es el caso de Thomas J. Altizer y W. Hamilton en su *Teología radical y muerte de Dios* y de Paul M. van Buren en *El significado secular del Evangelio* (Península, Barcelona 1968). He aquí la manera significativa de expresarse de T. J. Altizer, en un escrito singular titulado *Norteamérica y el futuro de la teología:*

> «El hecho de aceptar la proclamación de la muerte de Dios hecha por Nietzsche es precisamente la auténtica piedra de toque de cualquier forma contemporánea de fe. Tillich, en su primera obra, formuló un criterio teológico de contemporaneidad con su tesis de que un Cristo que no sea contemporáneo no es el verdadero Cristo; que una revelación que exija un salto fuera de la historia no es verdadera revelación. Pero el método teológico del Tillich maduro, particularmente tal como se expresa en el volumen segundo de su *Teo-*

[73] Ver Cox, H., *La ciudad secular* (Península, Barcelona 1968).
[74] Robinson, J. A. T., *Sincer envers Déu* (Ariel, Barcelona 1966).

logía Sistemática, se basa en el principio cristiano tradicional de que Cristo es la "respuesta" al *Angst* de la condición humana. Una vez garantizado que la *Existenz* en nuestra época está absorbida en un modo de ser radicalmente inmanente, entonces el Cristo que es "respuesta" a nuestra condición debe ser un Verbo totalmente inmanente que se distingue por completo del Jesucristo histórico» [75].

En este párrafo hay de todo. Quizás nunca en tan pocas palabras se dijeron tantos tópicos, presididos por la «necesidad» de un Cristo secularizado y abstracto, inmanente a la época. Hay que agradecer que teólogos protestantes como Heinz Zahrnt [76] hicieran el contrapunto y, en realidad, rectificaran el rumbo. En este sentido no podemos olvidar a los dominicos C. Geffré [77] y A. Jossua o al jesuita A. Manaranche.

B) Teologías diversas por su finalidad

1. Teología Fundamental [78]

Salvador Pié, de acuerdo con el Concilio Vaticano I, entiende la Teología Fundamental no tanto en la línea de la pura apologética sino como obra de «la recta razón que demuestra los fundamentos de la fe» (DS 3019) [79]. La Teología Fundamental surge como «respuesta a los nuevos planteamientos de la modernidad que marcan decisivamente la teología y la Iglesia hoy» [80]. Se sitúa por tanto en la frontera entre fe y razón, entre la revelación y el sujeto que la recibe, y tiene por cometido garantizar la credibilidad y, por tanto, la razonabilidad de la fe.

[75] En ALTIZER, T. J., HAMILTON, W., *Teología radical y la muerte de Dios* (Grijalbo, Barcelona/México 1967), p.27.

[76] Ver ZAHRNT, H., *Dios no puede morir* (DDB, Bilbao 1971).

[77] Creo se debe valorar muy positivamente la obra de GEFFRÉ, C., *Le Christianisme au risque de l'interprétation* (París ²1987).

[78] BOF, G., *Teologia Fondamentale* (Roma 1984); CASALE, U., *L'avventura della fede. Saggio di Teologia Fondamentale* (Leumann, Turín 1988); CAVIGLIA, G., *Le raggioni della speranza cristiana (1 Pe 3,15). Teologia Fondamentale* (Leumann, Turín 1981); EICHER, P., HAHN, F., KASPER, W., SCHAFFLER, R., SECKLER, M., *Handbuch der Fundamentaltheologie* (Friburgo de Br. 1985-1988); FISICHELLA, R., *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo* (Roma 1981); *Introduzione alla Teologia Fondamentale* (Casale Monferrato 1993); edición española: *Introducción a la Teología Fundamental* (Estella, Navarra 1993); GONZÁLEZ MONTES, A., *Fundamentación de la Fe* (Salamanca 1994); SECKLER, M., *Corso de Teologia Fondamentale* (Brescia 1990).

[79] PIÉ, S., *Tratado de Teología Fundamental* (Salamanca 1989), p.43.

[80] PIÉ, S., o.c., p.42.

En la actualidad, afirma Pié, la Teología Fundamental asume dos dimensiones: una que es a la vez intelectual y testimonial *(martyria);* otra que es una interpretación solvente de la esperanza cristiana *(dimensión hermenéutica).* De esta manera, se actualiza hoy el dicho que muchos autores, en especial S. Pié, ponen como lema de todo el pensamiento teológico fundamental: «dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15).

Sabido es que, desde J. B. Metz [81], un buen grupo de teólogos buscan la dimensión «práctica» de la Teología Fundamental. *Práctica,* en el sentido de que su punto de partida es la *praxis del pueblo de Dios* [82], y en el sentido de que la Teología Fundamental tiene como cometido incentivar el desarrollo de *la práctica del amor de Dios* en un mundo que no lo siente, o no lo sabe expresar o, tal vez, lo niega [83]. La teología asumiría, de este modo, una función promotora de la praxis cristiana. Sería el momento reflexivo que corresponde a esta praxis. Aun sin excluir esta última dimensión práctica, usaré normalmente la categoría de Teología Fundamental en el sentido establecido por S. Pié: como mediación entre la fe y la razón, ante los problemas nuevos que, con relación a la credibilidad de la fe, se suscitan a partir de la Modernidad.

2. **Teología «positiva»** [84]

La teología se mueve alrededor de los dos ejes señalados por san Agustín: buscamos en las Escrituras cuál es nuestra fe (teología positiva) y luego buscamos la verdad que impide dudar incluso a los raciocinadores (teología reflexiva o especulativa) [85]. De una parte, nos preguntamos cuál es la fe de la Iglesia: qué es lo que creemos. Esta es la pregunta que responde la teología positiva. En primer lugar, la teología bíblica que estudia, en la palabra de Dios, lo que creemos y el significado de lo que creemos. La segunda parte de la tarea señalada por san Agustín la realiza la llamada teología sistemática, especulativa o reflexiva.

[81] METZ, J. B., *Apologética:* SM, I, 361; *Fe en la historia y en la Sociedad* (Cristiandad, Madrid 1977); MARLÉ, R., *Le projet de théologie pratique* (París 1979).

[82] GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Sígueme, Salamanca 1972), p.38: La teología es «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra».

[83] Uno de los últimos teólogos que, a la luz de lo establecido por Gustavo Gutiérrez, sistematiza y sitúa sus hallazgos en el marco de la teología europea actual es MARTÍNEZ GORDO, J., *Dios, Amor asimétrico. Propuesta de Teología Fundamental práctica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1993).

[84] TURMEL, J., *Histoire de la Théologie positive* (Paris 1904-1906).

[85] AGUSTÍN, *De Trinitate,* I, 2, 4, en *Obras de San Agustín,* V: *Tratado sobre la Santísima Trinidad* (BAC, Madrid 1968), p.126.

No sólo es teología positiva la teología bíblica (la exégesis y la teología del Antiguo o del Nuevo Testamento) [86], sino que también la teología patrística y los estudios históricos pertenecen a la vertiente positiva de la teología [87]. El adjetivo «positiva», por tanto, va ligado a un tema de estudio objetivo, a un texto, bíblico, patrístico, de un teólogo significativo o del magisterio. Por lo que se refiere a la teología bíblica, hablaré ampliamente de ella en el capítulo VI. Aquí es suficiente contemplarla como la parte principal y básica de la teología positiva.

Si, en el ambiente de una Facultad de Teología, hablamos de teología *dogmática,* no es raro que se suela emplear el calificativo *dogmática* como un sinónimo más de la teología *sistemática.* Pero, en su sentido más estricto y preciso, se refiere a aquella parte de la teología que estudia —con método histórico o con método sistemático— los dogmas de la Iglesia. Mientras Y. M. Congar ha sido uno de los representantes más ilustres de esta tendencia, en su variante histórica [88], M. Schmaus ha sido quizás el representante más clásico de la variante sistemática [89] que despliega la teología sobre la trama de los dogmas definidos por la Iglesia. Esta trama es prevalentemente positiva, pero no se excluye en tales obras una dimensión más reflexiva, tendente a explicar las razones intrínsecas y el significado religioso de las definiciones dogmáticas (dimensión especulativa).

Los estudios patrísticos han alzado el vuelo desde la última mitad del siglo pasado y durante todo el presente. Tanto por lo que se refiere a la publicación de textos críticos, con buenas introducciones, notas y comentarios, como de historias del pensamiento patrístico o patrologías de verdadero valor [90].

Los estudios históricos están en alza, sobre todo desde que la «nouvelle théologie» mostró su valor en orden a la renovación de la teología y a una recta visión de las cuestiones más intrincadas que

[86] AA. VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du Centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (París 1992).

[87] Sabido es que Ignacio de Loyola llamaba «positivos» a los mismos Padres de la Iglesia, tales como san Jerónimo, san Agustín o san Gregorio, contraponiéndolos a los doctores escolásticos, como son santo Tomás de Aquino, san Buenaventura o el Maestro de las Sentencias. Ver IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* Reglas para sentir con la Iglesia (11.ª regla).

[88] CONGAR, Y. M., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días,* en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., *Historia de los Dogmas,* tomo III (Madrid 1976).

[89] SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik* (Munich 1955); traducción española: *Teología Dogmática,* 8 vols. (Madrid 1960-1961).

[90] A este respecto es ejemplar la colección francesa de fuentes patrísticas, publicadas en el original latino o griego y en francés, *«Sources Chrétiennes».* Nacieron como fruto de la colaboración de dos ilustres representantes de la «Nouvelle Théologie»: Henri de Lubac y Jean Daniélou.

requerían buenas monografías. Todavía hoy, las muchas tesis que se realizan en las universidades y facultades eclesiásticas son estudios realizados con un riguroso *método histórico-hermenéutico.*

3. Teología sistemática [91]

La Teología sistemática es un nivel de pensamiento más sintético que analítico. Si busco el sentido literal de los textos bíblicos que hablan de la Resurrección del Señor, estoy en el nivel de la teología positiva. Lo mismo si compilo sentencias de los Padres griegos sobre Cristo glorioso. En cambio, si me pregunto sobre el valor revelatorio de la Resurrección o sobre las condiciones de acceso a Jesús resucitado, como en el capítulo I, estoy en el nivel de la teología sistemática. La teología que estudia de modo inmediato y analíticamente un texto, interpretándolo en relación con la cultura de la época en que fue escrito y tratando de entenderlo hoy, se halla en el nivel de la teología positiva: se trata de una teología histórica o histórico-hermenéutica. Pero es muy frecuente que este nivel plantee preguntas que remiten a una síntesis. Hemos pasado entonces del nivel positivo a un nivel más alto, donde, mediante la interpretación (hermenéutica), el raciocinio o la contemplación, se llega a una visión sistemática.

Prefiero hablar de niveles que de ámbitos porque la teología sistemática es cuestión de alzado —un alzado racional, sintético— más que de terrenos materiales, puesto que toda teología sistemática se basa y debe basarse sobre el dato positivo y no contradecirlo nunca. ¿Por qué? Porque la teología bíblica —alma de toda teología positiva y de toda teología *tout court*— es el primer nivel teológico: el que trata de dar cuenta del acontecer de la fe; de lo que ha sido revelado; de lo que cree la Iglesia y creen los cristianos. El dato bíblico es capaz de animar, vivificar y vertebrar, como alma, cualquier modelo de teología sistemática, que trata más bien de entender el significado y la conexión de los *artículos* de la fe entre sí, formando ese todo luminoso que llamamos *depositum fidei.*

A veces, en las Facultades teológicas, se emplean casi como sinónimos los dos términos de *teología dogmática* y de *teología sistemática.* Pero una específica distinción entre ambas ya hemos insinuado que es posible: la teología dogmática trata de organizar la teología alrededor de los dogmas definidos por la Iglesia. Los toma

[91] Más que una nota bibliográfica convencional, es un deber citar aquí a los grandes teólogos católicos del siglo XX: RAHNER, K., con sus *Escritos Teológicos,* y VON BALTHASAR, H. U., con su *Herrlichkeit* y su *Theodramatik.*

como hitos significativos del despliegue de la fe en la historia de la Iglesia (historia de los dogmas) [92]. Nos dice, con seguridad, qué es lo que cree la Iglesia: Símbolo de la fe (Credo), Concilios, Definiciones papales. Es verdad que todo ello, en último análisis, nos remite a la divina dispensación o *oikonomia:* a Cristo, Hijo del Padre y donador del Espíritu. Por eso, las fronteras entre dogmática propiamente dicha y sistemática son fluidas.

La sistemática, en su sentido más específico, se esfuerza por penetrar el sentido global e inteligible de aquellos dogmas que la Iglesia cree, organizándolos alrededor de una síntesis racional: organizándolos alrededor de la *«divina economía»* o del saber acerca de Dios, llamado también por los antiguos Padres *«teología».* Así lo hizo Tomás de Aquino con su famosa visión sintética del *exitus/reditus,* a saber, de la visión según la cual todas las cosas salían de Dios *(exitus)* y a El volvían *(redditus)* [93]. La teología estrictamente sistemática se distingue de la dogmática en que mientras ésta intenta saber y exponer cuál es la fe de la Iglesia, especificada en definiciones dogmáticas y en formulaciones que alcanzan la categoría de doctrina católica, la teología sistemática prefiere buscar y hallar las verdades más próximas al fundamento de la fe, para que —contempladas cada vez con mayor profundidad— permitan explicar el contenido racional de la fe de la Iglesia, profundizando en su verdad divina, en la conexión de sus contenidos y en su sentido último, que brota en relación con la vida cristiana o con el fin último del ser humano.

Acentos diversos de la teología sistemática son la narrativa, la kerigmática, la hermenéutica y la reflexiva.

a) *Teología narrativa* [94]

La teología narrativa puede entenderse como un primer estadio o esbozo de la teología sistemática, porque a ella conduce. La teología implícita en los libros del Antiguo Testamento —sobre todo el *Jahvista* y el *Elohísta*— es en grandísima parte teología narrativa [95]. Lo mismo los Evangelios, cuando expresan el *núcleo teológico* consti-

[92] Recientemente ha visto la luz en edición castellana la excelente obra francesa dirigida por SESBOÜÉ, B., WOLINSKI, J. (Dirs.), *Histoire des Dogmes* (París 1994): *Historia de los Dogmas,* vol. I: *El Dios de la Salvación* (Salamanca 1995).

[93] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.,* I-II, *Prologus.*

[94] ROCCHETTA, C., *Narrativa,* en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.1480-1484; HAUERWAS, S., JONES, L. G. (Eds.), *Why narrative? Reading in narrative theology* (Grand Rapids 1989).

[95] KNIGHT, D. A. (Ed.), *Tradition et Théologie dans l'Ancien Testament* (París 1982).

tuido por el Misterio Pascual de Cristo. En efecto, la teología narrativa quiere expresar del modo más sencillo el *núcleo central* de la revelación de Dios en Cristo. Por eso, la considero el prólogo necesario de la sistemática: porque quiere dar cuenta de aquel núcleo alrededor del cual se organizará la sistemática. La categoría *narración* es el lenguaje del acontecimiento, capaz de expresar los hechos y las palabras de la revelación [96].

El cristianismo —dice C. Rocchetta— se estructura ante todo como una revelación que se ha hecho historia. En el marco de esta historia, el acontecimiento y la palabra provocan el surgimiento de una narración que trata de atestiguar el acontecer revelador, evitando así que quede reducido a un sistema de verdades abstractas o de aserciones demostradas como si fueran las conclusiones deducidas de las premisas mayores [97]. Esto no quiere decir que la teología narrativa no pueda argumentar, pero su argumentación no procede por deducción silogística, sino más bien «a través de la manifestación de la verdad que se transparenta en los hechos contados» [98] o en la narración de esos hechos inscritos en la fe de la Iglesia. La teología narrativa, es cierto, debe relatar. Pero debe relatar *la verdad* de los hechos. Esta es la intención con la que los Evangelios narran la Muerte y Resurrección de Jesús.

La teología narrativa se impone cuando consideramos la fe cristiana no sólo formada por artículos de fe propuestos a la inteligencia para ser creídos con fe intelectual, sino como originariamente formada por acontecimientos cuyo contenido y sentido debe desvelarse en el lenguaje de la narración. Este lenguaje es *intelectual* y *testimonial* (el testigo narra lo acontecido, de una manera verídica); es *transmisión de una noticia* (la buena noticia evangélica); es *eficaz* porque coloca al oyente en la órbita y en la onda expansiva del acontecimiento; debe ser *verdadero,* con la verdad real de lo que aconteció, ya sea la misión del Hijo y del Espíritu (economía divina), ya sea la Resurrección de Jesús *(surrexit Dominus vere),* ya sea la donación del Espíritu en los sacramentos de la Iglesia.

De ahí la conexión estrecha que ha de tener una teología narrativa, como pueda ser la de Bruno Forte, o una teología práxica como la de Jesús Martínez Gordo, con la teología *veritativa* de un W. Pannenberg. O, como dirá Rocchetta: debe haber una conexión entre

[96] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino,* cap.IV, *La revelación del Exodo.*

[97] ROCCHETTA, C., o.c. Ver en «Concilium» n.85 (1973) los trabajos sobre teología narrativa de WEINRICH, H., *Teología narrativa* (p.210-221), y de METZ, J. B., *Breve apología de la narración* (p.222-238). MOLARI, C., *Natura e raggioni di una teologia narrativa,* en WACHER, B. (Ed.), *Teologia narrativa* (Brescia 1981).

[98] ROCCHETTA, C., o.c., p.1483.

teología narrativa, ciencia histórica e historia de los dogmas, y —por eso, añado yo— una gradación de la narrativa hacia la teología sistemática propiamente dicha [99]. La proclamación testimonial ha de aparecer unida a la verificación argumentativa y a la reflexión racional. El anuncio «Jesús ha resucitado» puede ir seguido —y de hecho va seguido— de la *reflexión* paulina sobre la resurrección, la cual es a su vez un *testimonio* de calidad (1 Cor 15). También la que, con cierto anacronismo, podríamos llamar *eclesiología de resurrección* en Juan (Jn 20-21) supone una profunda contemplación de la narración y proclamación originarias.

b) *Teología de la Palabra*

La llamada «teología de la palabra» o teología kerigmática podría reducirse al género de la teología narrativa [100], si no fuera porque la teología de la palabra surge en un contexto anterior y bien precisable: el contexto de la llamada teología dialéctica de Karl Barth. Frente a la teología liberal que diluía el cristianismo en una vaga afirmación de la paternidad universal de Dios, la teología dialéctica muestra la imposibilidad de hablar de Dios a no ser partiendo de la misma palabra que Dios dirige a los humanos:

> «Como teólogos debemos hablar de Dios; pero somos hombres y, como tales, no podemos hablar de El. Hemos de saber ambas cosas: nuestro deber y nuestro no poder, y así dar gloria a Dios. Esa es nuestra tribulación» [101].

Por eso surgen los principios de la teología dialéctica que, contrariamente a la teología liberal emblematizada por Adolf von Harnack, con su tendencia a diluir la revelación de Dios en la historia del humanismo, proclama con énfasis que Dios es Dios (es el *Totalmente Otro*), tan distante del hombre como el hierro candente del agua helada; solamente Dios puede hablar bien de Dios y solamente la soberana iniciativa de Dios puede hacerse encontradiza con el hombre para que éste la reciba en la palabra de la fe. Se la llama *teología dialéctica* porque aquí se juega *la infinita trascendencia* de Dios en contraste con su *cercanía* a la humanidad que escucha su *Logos*.

[99] Ibid.

[100] Por eso, Carlo Rocchetta define la figura teológica del Concilio Vaticano II como una perspectiva expositivo-kerigmática en ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La Teologia tra rivelazione e storia* (Edizioni Dehoniane, Bolonia 1985), p.121.

[101] BARTH, K., *Das Wort Gottes und die Theologie* (Munich 1924), p.158.

En este ambiente de rechazo a la teología liberal y de entronización del paradigma dialéctico se sitúa la teología de la palabra o teología kerigmática, la cual no descansa en ninguna filosofía previa, ni en ningún presupuesto humanista, sino que está totalmente basada y pendiente del anuncio de la fe (kerigma), cuyos efectos provocadores de la respuesta de la fe los continúa esta teología. Por eso se la puede llamar Teología de la Palabra: porque su material de estudio es la palabra de Dios centrada en la proclamación central de la fe: Cristo —Palabra de Dios— se ha encarnado, ha muerto y ha resucitado. Así surge la teología de la palabra de Emil Brunner [102], de Friedrich Gogarten (con su fuerte carga existencial) [103] y, en cierto modo, del mismo Rudolf Bultmann, quien en un primer momento recensiona con júbilo la obra de Barth *Römerbrief*, adhiriéndose a los postulados de la teología dialéctica [104].

La dimensión hermenéutica de la teología será estudiada aparte, en el capítulo de las mediaciones, y por lo que se refiere a la teología reflexiva, baste decir que ella es propiamente aquella parte de la sistemática que aparece en un segundo momento, después de los estudios positivos (bíblicos, patrísticos, históricos) y después de la narración teológica del evento de la fe. Todo según la conocida y fundante opción metodológica de san Agustín: primero hay que preguntar a las Escrituras lo que creemos. Luego, hay que exponer reflexivamente las razones que habrán de convencer a los poco dispuestos.

N. B. El lector echa de ver con facilidad que hay otros principios según los cuales se diversifica la teología: se dan, por ejemplo, la teología política, la teología de la liberación o la teología desde la óptica del psicoanalista. De este tipo de teologías, que son distintas debido al *método* de trabajo que adoptan y debido a que este método asume *mediaciones* que abren la teología al ámbito interdisciplinar, trataremos en el capítulo V, sobre las *Mediaciones de la Teología*. De las teologías que son distintas debido al *área cultural* en la cual surgen, por ejemplo la *Blacktheology* o las teologías de Asia, daremos noticia en el capítulo X, sobre la *Inculturación*.

[102] BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort* (Tubinga 1924).

[103] GOGARTEN, F., *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage* (Stuttgart 1937). Ver FEINER, J., TRÜTSCH, J., BÖCKLE, F., *Panorama de la Teología actual* (Guadarrama, Madrid 1961), p.38.

[104] Para la Teología de la Palabra, ver ZAHRNT, H., *Alle prese con Dio. La Teologia protestante nel 20.° secolo. Una storia* (Queriniana, Brescia 1969), p.10-16; 61ss. «*Dominus dixit.* Il Signore ha parlato! Questo è il punto di partenza per Barth. Questo è l'uno e l'unico evento della rivelazione...» (p.10). Sobre la posición de Bultmann, ver en BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1981), el agudo estudio de PIKAZA, X., *Introducción*, p.11-32.

CAPÍTULO III

LA TEOLOGIA COMO CIENCIA

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. 1, 981a, en *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra (Madrid 1982); AUGROS, R., *The new story of science* (Toronto 1986); BEINERT, W., *Introducción a la Teología* (Herder, Barcelona 1981); CHÉNU, M. D., *La Théologie est-elle une science?* (París 1957); EVANS, G. R., *The science of Theology* (Basingstoke 1986); HUFF, T., *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge 1993); GAGNEBET, M. R., *Le problème actuel de la théologie et de la science aristotélicienne*, en «Divus Thomas» (Piacenza 1943); GUZMÁN, L. DE, *La Teología, ciencia de la fe. Introducción a las ciencias sagradas* (Bilbao 1967); KANT, L, *Metaphysische Angfangsgründe der Naturwissenschaft* (Vorrede, Sämtliche Werke, Leipzig 1921); MAZLISH, B., *A new science* (Nueva York 1989); NEWMAN, J. H., *Grammar of Assent*, edición preparada por Harrold, C. F. (Nueva York 1947); edición española: *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960); MALHERBE, J. F., *Le langage théologique à l'âge de la science* (París 1985); PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1973); ed. it.: *Epistemologia e Teologia* (Brescia 1975); STRENGER, C., *Between Hermeneutics and science* (Madison 1991); TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.1; TSHBANGU, T., *Théologie comme science au XXéme. siècle* (Kinshasa 1980); TORRANCE, TH. F., *Theological science* (Londres 1969).

I. HACIA UN CONCEPTO VALIDO DE CIENCIA

No presentaré todo el panorama de las definiciones actuales de *ciencia*. Repasaré algunas que se presentan como válidas porque señalan los elementos esenciales de la ciencia en general. Estos elementos se encuentran asimismo en la investigación y exposición teológicas. La más lapidaria se encuentra en un estudio muy ceñido de A. A. Maurer: «Cuerpo o sistema de conocimientos» [1].

La definición de W. Beinert me parece aún mejor, porque incorpora el elemento de *objeto formal:* «Ciencia es el conocimiento ge-

[1] «Body or system of knowledge» (MAURER, A. A., CSB, *The Unity of a science: St. Thomas and the Nominalists*, en *St. Thomas Aquinas, Commemorative Studies* [Toronto, Canadá 1974], p.269). Es muy parecida a la del *Oxford Dictionary:* «Cuerpo organizado de conocimientos que ha sido acumulado por un sujeto». Y también a la del *Webster's Dictionary:* «Cualquier sector (departamento) de conocimientos sistemáticos».

neral y sistemático de la realidad, bajo un determinado objetivo formal»[2].

Para que pueda darse una ciencia particular, bien determinada en su propia especificidad, es necesaria la existencia de un objeto formal, o perspectiva específica desde la cual se contempla la realidad. Quiere decir que, incluso modernamente, la ciencia sigue siendo un conocimiento de *valor universal* sobre una materia determinada y desde un punto de vista determinado, pero de ninguna manera es un simple saber enciclopédico sobre la totalidad de lo real. Ni siquiera la Filosofía es un saber total sobre todas las cosas, puesto que ella —desde la época de Aristóteles— se centra en el conocimiento del ser, en cuanto tal: *El conocimiento de un ser por sus causas,* dice la más clásica de las definiciones de ciencia, según Aristóteles[3].

Esto sugiere dos observaciones. La primera da lugar al drama de la especialización moderna que llega a perder de vista la visión sintética del conjunto de lo real. El conocimiento se hace profundo cuando *se específica* su objeto material y su objeto formal. Pero esta especificación del objeto no garantiza que el conocimiento general de la totalidad crezca a medida que se especifica el objeto formal de una ciencia. Por su misma naturaleza, en efecto, cada ciencia *parcializa la realidad, al escoger y determinar un solo ámbito de la misma.* Este es, hoy día, el problema de la regionalización de las ciencias y de la dificultad o imposibilidad de llegar a establecer una ciencia común, capaz de vertebrarlas todas. Debe quedar claro que por parte de los teólogos no existe pretensión alguna de que la teología sea de nuevo esa *scientia regina omnium scientiarum,* como en otras épocas pretendió ser.

La segunda observación que nos brinda el tema del objeto formal de las ciencias consiste en advertir que cada ciencia se lo juega todo en la *elección del método adecuado* para alcanzar su objetivo real. De ahí viene el observable *rigor científico* con el que procede cada disciplina.

Por lo que se refiere al elemento *«sistema»,* basta decir que la ciencia no es un agregado de conocimientos sino un cuerpo o totali-

[2] BEINERT, W., *Introducción a la Teología* (Herder, Barcelona 1981), p.48.

[3] ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 1, 981a, en *Metafísica de Aristóteles.* Edición trilingüe por Valentín García Yebra (Madrid 1982), p.4-5: Del recuerdo nace la experiencia de las cosas singulares; pero el arte nace cuando de muchas observaciones experimentales brota una noción universal; la ciencia surge cuando hay un conocimiento no sólo del *qué* sino del *porqué* (es decir, de las causas), mientras que la Sabiduría es el conocimiento de las primeras causas y principios (I, 2, 982a). En otro lugar paralelo: «La ciencia inquiere las causas desde el principio: por eso, decimos que sabemos una cosa cuando conocemos su causa primera» (I, 3, 983a).

dad de conocimientos bien trabados entre sí [4]. Véase la importancia que alcanza en Kant, como vertebrador del conocimiento científico, el organismo sistemático o *arquitectónica:*

> «Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo que transforma un mero agregado de conocimientos en un sistema, la *arquitectónica* es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método. [...] Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas» [5].

II. ¿CIENCIA EN LOS COMIENZOS DE LA TEOLOGIA PATRISTICA?

Inmediatamente después de haber fraguado el conjunto de los escritos del Nuevo Testamento, empiezan a producirse escritos teológicos en la Iglesia: tales los de Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, etc.

Es curioso observar que sus formulaciones doctrinales están escritas con un gran rigor. No son fantasías que den pábulo a la imaginación, ni son escritos emocionales, destinados a fomentar la devoción, sino escritos teológicos, puesto que reflexionan sobre la verdad contenida en la propia fe cristiana. Si fuera posible preguntar a los Padres Apostólicos y a los Apologetas si ellos apostaban por un discurso que expresara *la verdad de la fe,* ellos hubieran contestado sin vacilar que, evidentemente, ésa era su norma: la verdad de la fe, sin que les fuera lícito *fabular,* en el sentido platónico de contar narraciones mitológicas.

Pero a pesar del intento de expresar la verdad y sólo la verdad de la fe cristiana, estos Padres y escritores hubieran permanecido en una total perplejidad si se les hubiera preguntado por el *carácter científico* de sus reflexiones teológicas. Ni intentaban escribir ciencia, ni —por tanto— eran conscientes de ser escritores científicos. La pregunta sobre la cientificidad de tales escritos les hubiera parecido fuera de lugar.

Es lícito, por tanto, preguntarse cuándo empieza el carácter científico de la teología. Para responder a esta pregunta poseemos una certera guía *a priori.* La teología como ciencia empezará cuando una

[4] KANT, I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Vorrede, Sämtliche Werke, Leipzig 1921), IV, p.547: «Una totalidad de conocimiento ordenado de acuerdo con unos principios».

[5] Kant no olvida el objeto formal, al que designa con el nombre de «idea»: «Por *sistema* entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea». KANT, I., *Crítica de la razón pura,* A 832/B 860 (Ediciones Alfaguara, Madrid 1978), p.647.

reflexión filosófica se constituya como método de reflexión habitual sobre la revelación cristiana. Dicho con precisión: la teología como ciencia empezará cuando un teólogo se proponga repensar racionalmente la revelación con un método riguroso; sobre todo, cuando la teología reciba el aporte de las categorías de comprensión propias de un determinado sistema filosófico. Los datos de la revelación asumirán ese aporte filosófico, que —al ser asumido e integrado en el horizonte de la revelación— quedará flexibilizado y modificado por los datos de la fe. Ahí empieza el fenómeno de la inculturación.

Pero ¿cuándo ocurre esto? Aquí la respuesta ha de ser *a posteriori:* a la vista de los datos de la historia de la teología. Allí donde se adopte el itinerario filosófico —de los filósofos «más cercanos a nosotros» [6] (a la doctrina cristiana)—, allí tendremos, seguramente, un inicio de *«scientia fidei»,* en el sentido de que el «discurso sobre Dios» o *«sermo Dei»,* como decía Agustín, adquirirá el estado de ciencia. En Occidente, san Agustín es el primero que expresará la importancia que tiene la teología cristiana como un *saber* o un *conocer:* «Deseo *conocer* a Dios y al alma. Nada más. Nada más, en absoluto» [7]. Agustín es también el primero que, de una manera refleja y consciente, llamará *ciencia* al conocimiento de Dios y del hombre. En su época de plena madurez, ésta será su concepción de la teología:

> «Se puede llamar sabiduría o ciencia al conocimiento de las cosas divinas o humanas, pero, a tenor de la distinción del Apóstol donde dice que a uno le ha sido dada palabra de sabiduría y a otro palabra de ciencia, es menester dividir en sentido propio dicha definición, llamando en sentido propio sabiduría a la ciencia de las cosas divinas y dando el nombre de ciencia al conocimiento de las humanas [...]. Muchos fieles no están impuestos en la ciencia, aunque rebosen plenitud de fe. Una cosa es saber tan sólo lo que el hombre ha de creer para alcanzar la vida feliz, que sólo la eterna lo es, y otra saber cómo esto que el Apóstol llama propiamente ciencia es útil a los pios y se ha de defender contra los impios» [8].

Con esto no se ha alcanzado todavía el cenit del estatuto científico de la teología. Una ciencia no empieza abruptamente: con la aplicación perfecta del método adecuado. En nuestro caso, no empieza con la aplicación estricta del método filosófico a la revelación cristiana. La reflexión de los Padres se constituye como una cierta sabiduría concentrada, que se desarrolla a lo largo de un proceso históri-

[6] AGUSTÍN, *De civitate Dei,* 8, 5; 11, 5; *De vera Religione,* 4, 7.
[7] AGUSTÍN, *Soliloquios,* 1, 2, 7.
[8] AGUSTÍN, *De Trinitate,* XIV, 1, 3.

co que hoy día llamamos *época patrística.* Al comienzo de esta época, las sucesivas reflexiones de los *santos* Padres se constituyen literalmente como una tradición teológica transmisora de los contenidos de la fe: algo así como una teología histórico-narrativa. Es la transmisión de la fe que da testimonio de la Tradición cristiana. En el supuesto de que los Padres del siglo II no hubieran asumido en absoluto el método y los contenidos del saber filosófico, la teología se hubiera podido constituir como una ciencia histórico-descriptiva, esto es, como un pensamiento que se prolonga a la manera de una tradición formada por sucesivas aportaciones de sentido: como una tradición interpretativa (hermenéutica). Pero lo cierto es que, además de los sucesivos aportes creyentes al cauce de la tradición que se producen en el siglo II, la teología oriental y occidental —ya en el siglo III— asume categorías de la filosofía griega en sus dimensiones cosmológicas, antropológicas (de un personalismo «avant la lettre») y metafísicas. Una ciencia teológica *sin asunción de método o categorías filosóficas,* sino como pura acumulación histórica de interpretaciones o sentidos bíblicos, como la deseaba Cullmann [9], no se ha dado en la realidad, ya que en el mismo arranque de la patrística, en ese mismo siglo II que pudiera parecer virgen de toda fecundación filosófica, hallamos teólogos con formación filosófica o con perspectiva filosófica: es el caso de Atenágoras, Clemente de Alejandría o el mismo Ireneo, que equilibraba su perspicacia sapiencial con su sentido pastoral. También hoy la teología puede enfocarse como pura transmisión de los contenidos de la fe, esto es, como conocimiento histórico-hermenéutico de una Tradición, pero será muy difícil que este conocimiento prescinda de toda asunción de las categorías filosóficas más adecuadas para entender los testimonios de la Revelación divina [10].

Por fin, el nivel científico de la teología brillará cuando el saber teológico aparezca situado en la institución *científica* por excelencia

[9] CULLMANN, O., *Christ et le Temps* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1957), p.22: «Cet ouvrage reste un ouvrage d'histoire, et se situe dans le domaine de la théologie du NT [...] Dans le NT, la notion du temps est rigoureusement linéaire et rectiligne; il conviendra de la délimiter par rapport à la notion cyclique du temps telle qu'elle existe chez les Grecs et par rapport a toute métaphysique qui situe en permanence le salut dans l'"au-delà"». Ver también p.17. Cullmann desearía que la teología fuera una ciencia histórica, «une théologie concrète et historique, centrée sur l'histoire du salut» *(Le salut dans l'histoire* [Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1966], p.7-8 y *passim).*

[10] Estas líneas de tradición ofrecen la posibilidad de una comprensión histórica (diacrónica), la cual —en un segundo momento— podría resolverse en una síntesis «especulativa» o reflexiva. A lo largo de esta *Introducción a la Teología* tal vez podrá mostrarse que ambas líneas —la histórica y la filosófica— tienden a constituir un solo y único caudal: la comprensión hermenéutica expresada en categorías filosóficas maleables a la Tradición cristiana.

que es la universidad. Ya llegará el apartado correspondiente a este momento.

III. UN INTERMEDIO NECESARIO: LA CIENCIA ARISTOTELICA

Al exponer, pedagógicamente, pero tras un minucioso estudio de las fuentes, el concepto de ciencia según Aristóteles, quisiera mostrar simultáneamente la enorme influencia que en todo el occidente cristiano ha tenido esa concepción de lo científico, que la cultura de la cristiandad aplicó plenamente al saber teológico [11].

1. **El conocimiento del ser**

Lo que quiere Aristóteles es conocer el ser. Este es su punto de partida. Pero, como dice sentenciosamente, «el ser se predica de diversos modos»: τὸ ὂν λεγεται πολλαχώς [12]. Para Aristóteles la ciencia consiste en acercarse cognitivamente al ser, de tal modo que se le llegue a entender a través de los conceptos y de las definiciones.

Los *conceptos* funcionan como representaciones fehacientes de la realidad del ser [13]. Hoy día disponemos del ejemplo de la máquina fotográfica que ofrece una representación *objetiva* de la realidad. Esta perspectiva visual es el ideal de la *epistemé* (ciencia) de los griegos.

Pero, para ello, esta supuesta cámara fotográfica que es el entendimiento, debe acercarse al ser respetando sus peculiaridades. Ya he mostrado el aforismo fundamental aristotélico, que Tomás de Aquino conocerá en latín: *«Ens diversimode dicitur».* El ser se predica de diversos modos. La gran sistematización aristotélica de las categorías responde al principio de que *hay muchos modos de ser.* En efecto, las *categorías* responden a las diversas maneras con las que la mente se acerca al ser respetando sus peculiaridades reales y su situación en el conjunto de la realidad.

[11] GAGNEBET, M. R., *Le problème actuel de la théologie et de la science aristotélicienne,* en «Divus Thomas» (Piacenza 1943), p.265.

[12] ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, 1, 1028a, en *Metafísica de Aristóteles.* Edición trilingüe por Valentín García Yebra (Madrid 1982), p.320.

[13] JOURNET, CH., *Introduction à la Théologie* (París 1947).

2. Las categorías aristotélicas: la substancia

Son bien conocidas las diez categorías aristotélicas: substancia, calidad, cantidad, acción, pasión, espacio, tiempo, posición, hábito y relación [14].

La substancia responde a la pregunta básica que propone el entendimiento: «¿Qué es esto?». Por eso en latín se llama «quidditas» a la substancia: aquello que una cosa es. Para Aristóteles la substancia no es *lo que se atribuye a un sujeto,* sino *ese mismo sujeto* que sub-siste:

> «[La substancia] no es todo lo que se dice de un sujeto, sino aquel sujeto del que se dicen las demás cosas» [15].

Quiere decir que los predicados pertenecen al sujeto a quien se aplican, pero la esencia de este sujeto no pertenece a nadie más que a él [16]. Por eso, Aristóteles decía que la esencia es el primer sujeto: ουσία τὸ ὑποκειμένον πρῶτον [17].

3. La ciencia como conocimiento esencial de una substancia

He empezado por el sujeto, aunque sea éste el cuarto significado que Aristóteles atribuye a la substancia. En efecto, he querido empezar por la realidad concreta, la que está situada en el conjunto de la realidad de las cosas. Pero el concepto de substancia no es solamente una realidad al lado de otras, sino una *esencia.* Ahí se da el paso de la realidad a la ciencia. La ciencia emerge cuando el entendimiento humano conoce la esencia de una cosa, de una substancia, mediante el concepto que de suyo es universal. Porque la ciencia es conocer lo

[14] Ver cómo las enumera Agustín, *De Trinitate,* V, 1, 2, refiriéndose a Dios, bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencias, presente sin ubicación, que abarca, sin ceñir, todas las cosas, omnipresente sin lugar, eterno sin tiempo y autor de todos los cambios sin un átomo de pasividad. Para la substancia y la relación ver un poco más adelante: *De Trinitate,* V, 3, 4; V, 5, 6.

[15] Aristóteles, o.c., VII, 3, 1029a, p.327.

[16] Pero la esencia de este sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas sin que él por su parte se diga o se atribuya a otra. El sujeto primero es substancia en sumo grado. *Propio* «es aquello que, si bien no revela la esencia individual objetiva, pertenece sin embargo necesariamente al objeto en cuestión, y está, respecto de él, en una relación de predicación» (Aristóteles, *Tópicos I,* Bekker, 100b). *Género:* «Es el predicado, inmanente a la esencia, de diversos objetos que, por su especie, son diferentes» (Aristóteles, *Tópicos I,* p.382). *Accidente,* «finalmente, es aquello que no se identifica con ninguno de los elementos hasta ahora mencionados: no es definición, ni propio, ni género, y sin embargo pertenece al objeto» (ibid.).

[17] Aristóteles, o.c., VII, 3, 1028b, p.326.

universal en lo singular. Aquello que en lo singular es universalizable: «Toda ciencia trata de los universales, no de los entes singulares» [18]. Pero hay un lazo de unión entre la substancia real y la ciencia de esa realidad. Es el lazo de unión constituido por la lógica inherente a las cosas.

En efecto, la *esencia* es lo mismo que la *especie*. La esencia del caballo se encuentra en todos los individuos de la *especie* equina. Este es el punto de partida del conocimiento «científico» propio de la filosofía griega que, como suele decirse a partir de Heidegger, tiende a convertirse en *tejne*, esto es, tiende a apoderarse de las cosas para manipularlas, transformarlas, poseerlas. Primero es la mente la que se apodera *mentalmente* de las cosas y lo hace mediante el concepto. Después son el *arte* (la artesanía) y la *técnica* las que manipularán *realmente* los objetos.

Pero hay que mantenerse en lo justo: los términos con que Aristóteles designa la substancia —sujeto, esencia, especie y género— nos hacen pensar no tanto en la manipulación/transformación del objeto sino más bien en el saber por el saber. En ese momento en que el entendimiento se detiene en contemplación gratuita: el momento en que el entendimiento reconoce la esencia universal de una cosa y la especie y el género a los que pertenece esta substancia. Este momento contemplativo, previo todavía a la manipulación del ser, es su definición.

4. La definición

«Es un discurso que expresa la esencia individual objetiva [de un sujeto]» [19]. El concepto «retrata» la esencia de un sujeto y ayuda a situar a esa esencia en su género y en su especie. Así pasamos del concepto a la definición: en la definición un concepto genérico es acotado y determinado por las diferencias específicas [20]. Por ejemplo: el hombre es animal racional. El género y la diferencia establecen la especie en la que queda situada —delimitada, definida— la esencia del sujeto. Así se va formando la *epistemé* aristotélica: del concepto se pasa a la definición y de ésta al juicio. De la definición y del juicio se pasa al raciocinio. El alma o núcleo de estas operaciones mentales es el verbo ser: Un sujeto *es* aquello que el predicado indica. El raciocinio consiste en ver cómo las cosas *son* coincidentes o diferentes en esencia o en grado.

[18] ARISTÓTELES, o.c., XI, 1, 1051, p.535.

[19] ARISTÓTELES, *Tópicos I*, 102a, en ARISTOTELE, *Opere*, vol. I (Roma-Bari 1973), p.381.

[20] ARISTÓTELES, o.c., VII, 12, 1037b, p.382.

De esta suerte la *epistemé* es una aproximación a la realidad, y esta aproximación está sostenida o vertebrada por la lógica *(Organon)*. Precisamente es la lógica la que nos devuelve a las otras categorías que, además de la substancia, vienen a precisar cómo es la esencia de una cosa: La *cualidad («quale?»)* nos muestra cómo son las dimensiones formales de la substancia. La *cantidad* se refiere en cambio a sus dimensiones materiales, mientras la *acción* y la *pasión* se refieren a la iniciativa o a la receptividad que tiene la substancia en el mundo: en cuanto está situada en el *espacio* y en el *tiempo*, y en cuanto está relacionada con los otros o con las cosas (categoría de *relación)*.

En resumen: 1.º El ser lo trasciende todo. Sirve para nombrar una substancia lo mismo que para nombrar las cualidades —bueno, malo— o para indicar una acción o una relación. «El ser se dice de muchas maneras». 2.º La mente humana da cuenta ante todo de aquellos seres determinados que son *substancias (sujetos)* y que tienen una esencia universal que, al ser conceptualizada también universalmente, abre el camino de la ciencia.

5. Deducción e inducción en el concepto de ciencia según Aristóteles

Para caminar seguros hemos de completar el listado de nociones que el mismo Aristóteles analiza o define.

Primeros principios: Son las bases del conocimiento. De ellos se derivan las restantes verdades del sistema científico: «Son los elementos primeros y verdaderos, que aportan su credibilidad no de otros elementos, sino de ellos mismos. Por lo que se refiere a los principios de la ciencia, no hay necesidad, por tanto, de investigar ulteriormente su justificación *(su porqué)*, ya que cada uno de los principios es, por sí mismo, digno de fe» [21].

Pero en la ciencia deductiva ocurre algo decisivo: los principios de la ciencia no se deducen por silogismo sino que se perciben o entienden por el νοῦς. El *nous* es el acto de entender: la inteligencia, en el sentido del *acto del entendimiento* que aprehende una cosa por simple percepción natural de esta cosa. Es la simple intelección del tomismo aristotélico. No puede decirse que los primeros principios sean ajenos a la ciencia, pero tampoco habrá de decirse que formen parte de su entramado deductivo. Forman parte de la ciencia porque esa intelección que es la simple percepción (el νους) garantiza la

[21] ARISTÓTELES, *Tópicos I*, 100b, p.377.

verdad de esos principios, pero no son objeto de demostración científico-deductiva [22]:

«Es, por eso, necesario que nosotros lleguemos a conocer los primeros principios o elementos a través de la intuición (o simple intelección). De este modo, la sensación lleva ya consigo el germen de lo universal [...] La ciencia y la intuición son siempre veraces. Y no existe ningún otro género de conocimiento superior a la ciencia, fuera de la intuición. Sobre esta base, y bien entendido que los primeros principios resultan más evidentes aún que las demostraciones, y dado que la ciencia aparece siempre unida a la razón discursiva, podrá decirse que, en tal caso, los primeros principios no son objeto de la ciencia. Pero como nada hay más veraz que la simple inteligencia (percepción o intuición), habrá que decir que la intuición tiene como objeto los primeros principios [...] El principio de la demostración no es una demostración. En consecuencia, tampoco el principio de una ciencia resultará ser una ciencia. Por lo tanto, si es verdad que no poseemos ningún otro género de conocimiento veraz, habrá que concluir que la percepción (intuición o simple intelección) deberá ser el principio de la ciencia: el principio del principio» [23].

Deducción: Tiene lugar cuando de los *principios* ciertos se derivan *conclusiones* ciertas a través de la mediación de *premisas* igualmente ciertas. El silogismo así formado es el gran instrumento del raciocinio deductivo.

Silogismo: «Es propiamente un discurso en el cual, una vez establecidos ciertos elementos o principios (premisas), se deduce necesariamente a través de ellos algo distinto de ellos» [24].

Con cierto hermetismo, Aristóteles dice, en la *Etica de Nicómaco,* que «la ciencia es un hábito del entendimiento que permite la demostración» [25]. Está en plena conformidad con lo que él mismo expuso en los *Tópicos.* En efecto, hablar de «un hábito *(dispositio)* que permite la demostración» supone una certeza basada en el conocimiento de los principios y en la deducción correcta de conclusiones. Este es el modelo de ciencia deductiva. En ella, la *investigación metódica* lleva al conocimiento cierto de los principios y la *exposi-*

[22] Ver SEVERINO, E., *La filosofia antica* (Milán 1994), p.113-114.

[23] ARISTÓTELES, *Analíticos II,* Bekker 100b, p.373. Ver SEVERINO, E., *La Filosofia antica* (Rizzoli, Milán [4]1994), p.113: «Aristotele chiama *nous* l'intellezione degli enti manifesti nella loro intelligibilità [...] Il *nous* è quindi l'unità di esperienza (cioè della manifestazione degli enti) e di ragione (principio de non contradizione) ed è su questa unitá che la scienza si fonda».

[24] ARISTÓTELES, *Tópicos I,* Bekker 100a, p.377. Ver LUKASIEWICZ, J., *Le syllogisme d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne* (París 1972).

[25] ARISTÓTELES, *Etica,* lib. VI, cap.3, § 4, p.156.

ción sistemática se encargará de la deducción correcta de las conclusiones y de la proposición didáctica de estas conclusiones.

Hay que precisar todavía que Aristóteles distingue entre silogismo perfecto, que muestra en sus propios elementos la demostración necesaria, y silogismo dialéctico, que da un cierto margen a la opinión, ya que no es rigurosamente apodíctico:

Silogismo perfecto: «Llamo, pues, silogismo perfecto a aquel que, aparte de los elementos que ha asumido, no necesita nada más para que se revele claramente en él la necesidad de la deducción» [26].

Silogismos dialécticos: «Están fundados sobre la opinión (ἔνδοξος). Sus elementos aparecen aceptables a todos o, al menos, a la inmensa mayoría o, al menos, a los sabios, y entre estos últimos, o bien a todos ellos, a la gran mayoría, o a aquellos que son sobre manera ilustres y notables» [27].

Pero si diera por finalizada aquí la exposición de la noción de ciencia según Aristóteles, no presentaría más que una cara de su pensamiento, ya que el filósofo no tiene tan sólo un esquema rígido de ciencia deductiva o demostrativa —si bien éste fue el modelo científico que fascinó a los escolásticos de la Edad Media y del siglo XVI—, sino que en Aristóteles hay un ancho margen para la inducción.

La *inducción* empieza por la observación de lo concreto. Desde abajo, hacia arriba. «Muchas *sensaciones* dan lugar al *recuerdo*. Muchos recuerdos dan lugar a la *experiencia*» [28]. Esta es la puerta del conocimiento científico. ¿Cuándo es legítima la inducción? Cuando se han cubierto prácticamente todas las posibilidades de conocer el comportamiento de los seres singulares y, *así*, puede inducirse el comportamiento de *todos* esos seres universalmente. El paso legítimo de lo singular a lo universal tiene su presupósito legitimador en que, según Aristóteles, en lo singular se encuentra ya de alguna manera lo universal.

6. **Investigación metódica, exposición sistemática**

En el modelo de ciencia inductivo, la investigación metódica descubre la vía de la sensación al recuerdo; del recuerdo a la experiencia de la que nace el arte, mientras que el conocimiento del *porqué* de los comportamientos de las cosas, que el arte domina, genera la ciencia o *epistemé*. Esta es la *cognitio per causas*, que da lugar a

[26] ARISTÓTELES, *Analíticos I*, Bekker 24b, p.86.

[27] ARISTÓTELES, *Tópicos I*, Bekker 100b. La Segunda escolástica del siglo XVI volverá sobre esta noción.

[28] ARISTÓTELES, *Analíticos II*, Bekker 100a, 372. *Metafísica*, I, 1, 981a.

la exposición sistemática, la cual dará cuenta de las leyes universales implícitas en los seres singulares.

De este modo, toda la concepción de la ciencia, según Aristóteles, responde al aforismo: *«investigatio methodica, expositio systematica»*. En este aforismo, el término *investigatio* indica el esfuerzo del entendimiento por alcanzar los principios ciertos de la ciencia, mientras el término *expositio* indica no sólo el acto de exponer académica o pedagógicamente unos resultados, sino también el esfuerzo por ordenar mentalmente el material de la *investigatio,* ya sea una investigación deductiva o inductiva, hasta el punto de descubrir el sentido o las leyes que rigen el material investigado, sentido o leyes que vertebrarán la *expositio systematica* en su dimensión más didáctica.

IV. LA TEOLOGIA COMO CIENCIA DEDUCTIVA E INDUCTIVA

El esquema de la ciencia aristotélica, aplicado a la teología, abre el campo a la perspectiva deductiva. Así lo comprendieron los autores escolásticos y, más aún, los autores de la segunda escolástica, en el siglo XVI. Para ellos, la teología, a partir de los principios conocidos por la Revelación, debe deducir conclusiones ciertas *(scientia conclusionum)*. Para llegar a estas conclusiones ciertas, la premisa mayor debe ser siempre revelada. En cambio, la premisa menor puede ser una verdad cierta, conocida por la razón natural. En este caso, las conclusiones serán teológicamente ciertas *(theologice certae)*. La teología se acerca al modelo de ciencia argumentativa que tiene como objetivo establecer conclusiones ciertas: con la certeza de la razón que deduce, pero con el respaldo de la Revelación que ofrece a la teología los primeros principios como un reflejo de la sabiduría divina.

Pero hay que preguntarse con toda seriedad si la investigación de la credibilidad de la revelación, tal como la llevó a cabo John Henry Newman, no contiene elementos de ciencia inductiva, en la lenta espiral que lleva a la adhesión de la fe. En efecto, la Teología Fundamental de Newman procede por observación y experiencia de la historia concreta. Esta experiencia teológica —como en el marco aristotélico— procede de la observación de lo concreto, con su aportación de indicios, signos y testimonios convergentes, que conduce, por *inferencia,* hasta la *aprehensión de sentido,* que mueve al asentimiento intelectual y creyente [29].

[29] NEWMAN, J. H., *Grammar of Assent*, edición preparada por Harrold, C. F. (Nueva York 1947); edición española: *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Barcelona 1960) (excelente *Introducción* por J. Vives, S. I.).

En la Antigüedad poseemos una especie típica de inducción: la que es propia del pensamiento de san Agustín. Su testimonio es claro en favor de que la teología pueda considerarse como una ciencia inductiva, *sui generis*. En efecto, el entendimiento humano, penetrando en profundidad a través de los hechos o acontecimientos que propone la Sagrada Escritura y que, por ello, pertenecen a la fe, puede llegar a encontrar las *rationes aeternae* inscritas en estos hechos.

Para que la teología realice correctamente el itinerario de la ciencia inductiva deben darse estas dos condiciones: 1.ª Que el entendimiento creyente proceda a partir de la *observación atenta* de los hechos que pertenecen a la fe. El entendimiento debe *contemplar* de un modo cada vez más profundo estos hechos y, para ello, debe colocarlos adecuadamente en el conjunto de la fe. Esta última consideración nos conduce directamente a la segunda condición. 2.ª Los acontecimientos observados se han de comparar con los principios más generales conocidos por la Revelación: son las grandes verdades reveladas.

Me atrevo a poner un ejemplo señero: El entendimiento creyente ha de penetrar cada vez con mayor profundidad en el acontecimiento mayor que es la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. El entendimiento creyente ha de llegar a caer en la cuenta de que Cristo glorioso es la realidad clave que se encuentra subyacente en una serie de temas teológicos aparentemente muy diversos, como son por ejemplo: 1.º La incidencia de lo divino en la historia humana (la escatología en la historia). 2.º La Eucaristía como presencia de Cristo glorioso que se deja encontrar por los fieles reunidos. 3.º La gracia de la justificación, entendida como configuración gratuita del hombre con Cristo vivo. 4.º La Iglesia, como Cuerpo eclesial (místico) del Señor glorioso. Este modo de proceder, por observación o, mejor dicho, por contemplación de un acontecimiento central que se puede relacionar con diversas verdades reveladas, es decir, con los principios básicos de la revelación y de la teología —la relación entre la escatología y la historia, la Eucaristía, la Gracia, la Iglesia—, significa que hemos empleado la inducción en el sentido agustiniano de la mirada contemplativa que —partiendo de un hecho acreditado— asciende a una verdad sistematizada. En el caso de Cristo glorioso, ocurre además que el acontecimiento de Cristo vivo se halla en *todos* los temas teológicos y esa realidad proporciona por tanto unidad y coherencia a todo el saber teológico.

Volveré a tratar el tema de la inducción en teología al tratar de la recepción que de la doctrina de san Agustín realizó Enrique de Gante, el teólogo cuya vida se extiende a lo largo del siglo XIII. El explicita el método agustiniano que puede calificarse de proceso de con-

templación en profundidad progresiva a partir de los acontecimientos históricos.

V. LA TEOLOGIA ¿ES O NO ES CIENCIA?

El problema mayor es el siguiente: ¿debe considerarse la teología como una ciencia estricta, sí o no? [30].

Quisiera comenzar con un autor medieval que, en pleno auge de la teología como ciencia (siglo XIII), mantiene una opinión contraria, como un aviso de que en esta cuestión hay lugar para perspectivas diversas, e incluso opuestas, y para matices distintos, aun dentro de la misma perspectiva. En efecto, Godofredo de Fontaines se opone tanto a santo Tomás de Aquino, que afirmaba que la teología era una ciencia subordinada al conocimiento de Dios y de los bienaventurados, como a Enrique de Gante, que afirmaba que la teología era verdadera ciencia porque los teólogos alcanzaban mediante la luz «de los doctores» (superior a la luz de la fe) la evidencia de lo que creían:

> «En la confrontación entre la teología y la ciencia, le vemos [a Godofredo de Fontaines] alejarse sucesivamente de Tomás de Aquino y de Enrique de Gante o de otras soluciones de compromiso.
>
> *La teología no es una ciencia en el sentido preciso y riguroso que esta palabra había tomado en su época.* Tampoco es una ciencia subalterna, ya que no tiene los mínimos principios de evidencia (una evidencia *"quia sunt")* requeridos para que esta fórmula se aplique.
>
> No es tampoco un saber de orden carismático, unido a una gracia especial de luz, pues los resultados que obtiene no sobrepasan nunca la oscuridad de la fe.
>
> [La Teología] merece menos que la Filosofía el título de ciencia en el sentido propio, pues esta última es un saber proporcionado al espíritu humano, mientras que la Teología lo trasciende» [31].

VI. LA EDAD DE ORO DE LA TEOLOGIA COMO CIENCIA: LA UNIVERSIDAD EN LOS SIGLOS XII-XIII

Las Universidades medievales tienen su precedente en las Escuelas episcopales o monacales que, desde el siglo IX, adquieren presti-

[30] CHÉNU, M. D., *La Théologie est-elle une science?* (París 1957); EVANS, G. R., *The science of Theology* (Basingstoke 1986); MALHERBE, J. F., *Le langage théologique à l'âge de la science* (París 1985); STRENGER, C., *Between Hermeneutics and science* (Madison 1991); TSHIBANGU, T., *Théologie comme science au XXème. siècle* (Kinshasa 1980); TORRANCE, TH. F., *Theological science* (Londres 1969).

[31] TIHON, P., *Foi et Théologie selon Godefroid de Fontaines* (Desclée de Brouwer, París/Brujas 1965), p.239.

gio y un papel insustituible en la transmisión de la cultura de la antigua Roma. Un ejemplo señero se encuentra en la Escuela-catedral de York, regida por el arzobispo Egberto, discípulo de Beda el Venerable. En esta escuela se forma intelectual y moralmente el famoso Alcuino (730-804), que llevará a Francia la cultura anglosajona de origen latino. El mismo Alcuino cuenta que Aelberto enseñaba a sus discípulos la totalidad del *Trivium* (Retórica, Gramática y Dialéctica) y del *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) [32]. El Oxford medieval todavía se mantendrá fiel a esta tradición de la enseñanza cuidadosa del *Quadrivium,* como semilla de la dedicación a la ciencia empírica que distinguirá a Oxford frente al aristotelismo de París.

No podemos imaginar las universidades medievales como las de hoy. No son el conjunto de las diversas facultades que, instituidas como organización de las ramas del saber, están establecidas en una ciudad determinada. Más bien las hemos de imaginar como conjuntos de personas, profesores y alumnos, que participan de las enseñanzas impartidas en un determinado lugar. Así aparece la continuidad de las nuevas Universidades respecto de las Escuelas del siglo XII: la de Laon, la de Saint-Victor, la de Abelardo.

La más emblemática de las universidades de la Cristiandad, la de París, surge por la confluencia de tres factores que determinarán su crecimiento y apogeo. En primer lugar la afluencia masiva de estudiantes de toda Europa, especialmente italianos, germánicos e ingleses, atraídos por el prestigio de los grandes maestros del siglo XII, concretamente los victorinos, Hugo y Ricardo de San Víctor, y Abelardo. En segundo lugar, estos estudiantes, con sus maestros, se establecen y se concentran en la pendiente del monte de Santa Genoveva y en las islas del Sena a su paso por la ciudad. La defensa frente a peligros comunes y sus intereses, asimismo comunes, les llevan a adquirir *conciencia de su unidad* [33]. El tercer factor, el más importante, del apogeo de París es la protección del Rey de Francia y, sobre todo, la de los papas Inocencio III y Gregorio IX (el cardenal Hugolino, favorecedor de dominicos y franciscanos), quienes comprendieron que París era, en realidad, el centro de los estudios de la Cristiandad y que su fama e influencia trascendía el reino de Francia. Por eso dedicaron esfuerzos, dotaciones e influencias para hacer de la Facultad de Teología de París, dependiente por tanto de Roma, «el centro intelectual de toda la Cristiandad» [34].

[32] GILSON, E., *La filosofia nel Medioevo* (Florencia 1978), p.224.

[33] GILSON, E., o.c., p.472.

[34] GILSON, E., o.c., p.478. Para toda la cuestión de las universidades medievales, ver p.471-482.

Algo muy parecido podría decirse de la Universidad de Oxford, con la peculiaridad que ya he insinuado: frente a la casi exclusividad de la dialéctica aristotélica de París, Oxford une al tradicionalismo agustiniano en materia teológica —y a un cierto platonismo difuso— el cultivo de la matemática y de las ciencias positivas. En todo caso, Oxford proyecta colocar la matemática y la física, recibidas a través de los árabes y unidas al empirismo autóctono, al servicio de la religión.

Si nos trasladamos a Salamanca dos o tres siglos más tarde, habrá que decir que también allí se entronizó la Teología como ciencia y como reina de las ciencias en su marco más connatural: el *studium generale,* en el que las demás ciencias, como dirá el citado Gregorio IX (Hugolino), y especialmente la filosofía o dialéctica son esclavas cautivas en el séquito de la Teología [35]. Ya se ve que semejante apogeo había de acabar, en su día, pasando literalmente por el camino de la cruz, un verdadero *via crucis,* quizás bien merecido pero que es legítimo desear que acabe en el gozo —no exento de espinas— del diálogo interdisciplinar.

Tiene interés para nuestro tema subrayar que los dos métodos de exposición escolar son la *Lectio* y la *Quaestio disputata.* Este último es el método de exposición extraordinario, mientras la *lectura* constituye la exposición ordinaria. Es importante precisar que, en la exposición, no se puede partir de una especulación subjetiva cualquiera, sino que se hace necesario partir de un texto leído, explicado y comentado: la *Sagrada Escritura,* principalmente, y más tarde también las *Sentencias* de Lombardo. El comentario se hacía según las reglas antiguas de los *gramáticos.* Reglas sencillas y lapidarias: se procedía primero a la *lectura* del texto; en seguida, a su *emmendatio,* o fijación del texto auténtico e íntegro; venía luego la parte más sustantiva: la *enarratio* o *comentario* propiamente dicho; y se terminaba todo el proceso con el *judicium,* si bien éste no era el caso cuando se trataba de un texto bíblico [36].

VII. LA TEOLOGIA COMO CIENCIA SEGUN SANTO TOMAS

Es tan conocida esta doctrina, por estar su fuente al alcance de todos, en la cuestión primera de la Primera Parte de la *Summa,* que es suficiente fijar el pensamiento del santo a la manera de unos sencillos principios:

[35] GREGORIO IX, *A los Maestros de Teología de París,* 7 julio 1245. En GILSON, E., o.c., p.477.

[36] GILSON, E., o.c., p.209-211.

1.º Es necesario que haya una doctrina distinta de las ciencias filosóficas

Lo más interesante del artículo primero es el claro contraste —y cambio de nivel— que establece Tomás de Aquino entre la filosofía, cuyo ámbito es «lo asequible a la razón» [37], y la *«sacra doctrina»,* cuyo ámbito es lo revelado. Este contraste aparece en el *Sed contra,* cuando —sin ninguna preparación— irrumpe en el ámbito del saber la referencia a la Sagrada Escritura. No es que santo Tomás oponga Razón a Escritura. Tomás introduce la Escritura para mostrar que con ella surge un elemento nuevo y distinto del saber filosófico. Precisamente alrededor de la Escritura brotará otra ciencia distinta de la filosofía: «La Escritura, divinamente inspirada, no pertenece a las ciencias filosóficas descubiertas por la razón humana. Luego es útil que, aparte de las ciencias filosóficas, haya otra doctrina inspirada por Dios» [38]. Para Tomás, la distinción entre el campo filosófico y el teológico se basa en la distinción que existe entre razón y revelación. Las disciplinas filosóficas pertenecen al «campo de la investigación de la razón humana» [39]. La Teología está «fundada en la Revelación divina» [40].

La existencia de una ciencia que sobrepasa el ámbito del entendimiento es necesaria porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que «excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento» [41].

Pero también para el claro y distinto Tomás hay un punto de imbricación mutua entre filosofía y teología. En efecto, es necesario (con necesidad moral) que el hombre sea instruido por revelación divina aun sobre aquellas mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios. Así esas verdades pueden llegar a *todos,* con *prontitud* y *sin errores* [42].

[37] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.,* I, q.1 a.1 dif.1.
[38] TOMÁS DE AQUINO, ibid.
[39] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.,* I, q.1 a.1 co.
[40] TOMÁS DE AQUINO, ibid.
[41] TOMÁS DE AQUINO, ibid.
[42] TOMÁS DE AQUINO, ibid.

2.º La teología *(sacra doctrina)* es ciencia, pero sus principios no son evidentes al teólogo sino a Dios y a los bienaventurados. Por eso se trata de una ciencia subordinada a la de Dios y los bienaventurados

El modo como son conocidos los principios de cada ciencia indica si se trata de una ciencia autónoma o subordinada. Los principios de una ciencia o son evidentes por sí mismos o se reducen a los conocidos con evidencia por otra ciencia superior. Por eso hay dos géneros de ciencia:

— La que está basada en principios conocidos por la luz natural del entendimiento: principios evidentes o *per se notis.*

— La que está basada en principios conocidos por la luz de otra ciencia superior (evidentes en el ámbito de otra ciencia superior). Por ejemplo, la perspectiva se basa en los principios que le ofrece la geometría, y la música se basa en los principios conocidos por la matemática. Tomás encuentra en estas dos ramas del *Quadrivium* el ejemplo más claro de «ciencia subordinada».

La ciencia sagrada procede por los principios conocidos por la luz de una ciencia superior, cual es la de Dios y la de los bienaventurados. La teología es una ciencia subordinada al saber de Dios y de los santos, porque *cree* los principios que Dios *conoce* y que ha *revelado* al hombre. Aunque, respecto de las otras ciencias humanas, la teología sea la principal, es sin embargo una ciencia subordinada a la de Dios y de los bienaventurados [43].

3.º La teología tiene unidad (a.3)

Debido a la unidad de su objeto formal: lo divinamente revelado, es decir, Dios mismo, principio y fin del hombre, aunque su objeto material sea múltiple: los acontecimientos de la historia y «las criaturas», en cuanto están ordenadas a Dios como a su principio y fin.

4.º La teología es también ciencia práctica (a.4)

«Es ciencia en parte especulativa y en parte práctica». Como ciencia práctica se cuenta principalmente la teología moral, que trata de los comportamientos del hombre. Santo Tomás dedica la segunda sección de la Segunda Parte de su *Summa* (II-II) a la vertiente prác-

[43] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.1 a.2 co.

tica de la teología que, con el tiempo, se autonomizará como Teología Moral.

Hoy día, la dimensión práxica de la teología ha sido reivindicada también para la teología fundamental por Johann Baptist Metz en forma pionera [44]. En España, por dos teólogos del País Vasco: Xavier Vitoria Cormenzana y Jesús Martínez Gordo, en sendas y recientes tesis doctorales [45]. La Teología Fundamental, para estos autores, dirige la praxis y es un elemento constitutivo de ella. Sin esta colaboración entre teología y praxis liberadora, entienden estos autores que la teología se conforma con legitimar en el campo de la filosofía la veracidad de sus principios y conclusiones, cuando en verdad debería legitimarlos en el banco de prueba de la creación de la verdadera fraternidad humana. En mi *Presentación* a la tesis doctoral de J. Martínez Gordo (2.ª Parte) [46], propongo el carácter veritativo de la teología como prevalente, si bien estrechamente unido a su dimensión práxica, ya que, en el horizonte trascendente, Verdad y Bien no pueden disociarse.

5.º **La teología es superior a las demás ciencias** (a.5)

Es superior por su objeto *material y formal* (Dios) y por su *certeza*, que no procede tan sólo de la razón natural sino de la revelación divina. El problema de la certeza en teología [47] será, por tanto, el de establecer los criterios que nos llevan de forma segura a captar la revelación: la persona de Jesús, las Escrituras, la historia de la Tradición, el conjunto de ésta *(quod semper, quod ubique, quod ab omnibus),* la existencia de los santos, así como el Magisterio de la Iglesia serán los vectores que nos aproximan con seguridad a la certeza que se apoya en la Revelación. Evidentemente, no es la estadística —criterio en la diagnosis médica— la que pone de manifiesto la certeza o el error de la ciencia teológica, pero sí puede darse una

[44] METZ, J. B., *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una Teología Fundamental para nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid 1979); *Antropocentrismo cristiano* (Sígueme, Salamanca 1972).

[45] VITORIA CORMENZANA, F. J., *¿Todavía la salvación cristiana?* 2 tomos (Vitoria 1986); MARTÍNEZ GORDO, J., *Dios, Amor asimétrico. Propuesta de Teología Fundamental práctica* (Desclée de Brouwer 1993).

[46] MARTÍNEZ GORDO, J., *La verdad como anticipación y olvido. La teología fundamental de Wolfhart Pannenberg* (Bilbao 1995), Presentación, p.13-19.

[47] Para la certeza de la fe, ver TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II, q.4 a.8; IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologici Tomus I* (Desclée, París-Tournai-Roma 1931), p.392: «Scientia habet certitudinem ortam ex evidentia, et sic aliquem effectum habet praeter solam certitudinem, in quo excedit fidem, scilicet evidentiam, licet in ipsa firmitate certitudinis non excedat».

cierta verificación o falsación de las conclusiones de la teología: una valoración intraeclesial, ya mencionada, viene constituida por la Escritura, la Tradición y el Magisterio como aproximaciones a lo revelado. Una valoración extrínseca la ofrecen la razón natural (ver a.8) y el conjunto de la historia *(ratio historica)* capaz de decir si los contenidos de la revelación cristiana promueven una figura plena del hombre y de lo humano o son autodestructivos de la humanidad. Por eso Pablo VI presentó ante la ONU a la Iglesia, depositaria de la revelación, como *experta en humanidad.*

6.º **La teología es sabiduría** (a.6)

Una sabiduría a la cual pertenece ordenar y juzgar desde la causa primera que es Dios, quien se da a conocer no sólo en lo «cognoscible de Dios» (su existencia y los atributos formales que dimanan del concepto de Ser Supremo, Primera Causa, etc.), sino en lo más personal, «que sólo puede ser conocido por Dios mismo» y lo da a conocer por revelación.

7.º **El «sujeto» de la teología es Dios** (a.7)

Ya hemos hablado de la unidad de la teología debido a su objeto formal que es Dios. Dios es el argumento central, por no decir único, del saber teológico. Por eso, lo que interesa a la teología, desde el punto de vista del lenguaje como desde el punto de vista de la fe, es establecer un discurso fundado y coherente —es decir, convincente— acerca de Dios, válido ante los diversos géneros de saberes que se dan en nuestro mundo: el saber vulgar o sabiduría práctica de la gente y las instancias académicas de las diversas ciencias del hombre, en las que se debate el sentido y el horizonte final de lo humano: la historia, la antropología, la psicología, las diversas instancias de la filosofía, etc.

8.º **La teología es argumentativa** (a.8)

Según el modelo aristotélico de ciencia deductiva. Pero, como en el modelo aristotélico, en el cual la argumentación no demostraba los primeros principios, tampoco la teología demuestra los suyos, sino que —como se ha dicho— los recibe por revelación.

Pero en un sentido concreto la teología es argumentativa: «discute con quienes niegan sus principios. Y, si el adversario admite algo

de la divina revelación, lo hace argumentando. Por eso, empleamos la autoridad de la sagrada doctrina para argüir contra los herejes, y utilizamos un artículo de la fe contra los que niegan otro». Y, si el arguyente no acepta nada de la revelación, todavía puede argumentarse para «resolver sus objeciones, en caso de que las ponga [...] *porque es imposible demostrar lo que es opuesto a la verdad».* (ibid).

Ya he insinuado el valor que Tomás atribuye a la razón humana. Es muy conveniente que la teología argumente por vía de autoridad. Sin embargo, también «es conveniente que la razón natural esté al servicio de la fe» *(ad 2).*

9.º **La teología emplea metáforas** (a.9)

Importantísimo: «Lo natural del entendimiento es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible» (a.9). Por eso es conveniente que la Escritura proponga las realidades espirituales envueltas en imágenes de cosas corpóreas. Dionisio habla, en este sentido, del puro rayo de luz y de su discreción al ser amortiguado por diversos velos sagrados y sensibles.

10.º **La teología conoce los diversos sentidos de la Escritura** (a.10)

Tomás reconoce los cuatro sentidos tradicionales de la Biblia: el histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral y el anagógico. Tomás engloba en el sentido espiritual a los tres últimos, con lo que se obtiene la siguiente clasificación:

a) La palabra significa una cosa. Es el sentido literal.

b) La cosa sensible significa una realidad espiritual: sentido espiritual, basado en el literal.

c) Este sentido espiritual admite tres subdivisiones:

a') La alegoría, en sentido amplio, se da cuando la ley antigua prefigura la nueva ley.

b') El sentido tropológico o moral se da cuando lo cumplido en Cristo indica lo que *debemos hacer* nosotros.

c') El sentido anagógico aparece cuando lo cumplido en Cristo significa lo que se dará en la gloria.

No se engendra confusión, ya que todos los sentidos se basan en el literal, que en san Agustín abarca tres variedades: la historia, la etiología (que señala las causas de un hecho), y la analogía (cuando se explica cómo la verdad de un texto no se opone a la de otro). El

sentido alegórico de san Agustín engloba asimismo la tropología y la anagogía tomistas *(ad 2)*.

VIII. LA TEOLOGIA COMO CIENCIA SEGUN ENRIQUE DE GANTE

1. Ciencia y evidencia

Enrique, el Gandavense, enseñó en París de 1276 al 1292, un año antes de su muerte. Es un neoagustiniano que ha asimilado del aristotelismo sobre todo la terminología, más que los contenidos. De ahí brota la dificultad de entender su pensamiento, que aparentemente (por su lenguaje) se presenta como aristotélico, siendo —en verdad— fiel al agustinismo. Pero en la cuestión que nos ocupa es coherente y lógico, además de relativamente claro.

Ciencia es noticia *cierta* de las cosas. En sentido estricto, no obstante, no se puede decir que toda noticia cierta sea ciencia. La ciencia estricta está pidiendo que la certeza esté fundada en una percepción *evidente:*

> «En sentido estricto no se puede decir que sea ciencia cualquier noticia cierta. Solamente se puede llamar ciencia a la verdad de aquellas cosas que aparecen con evidencia al entendimiento humano» [48].

¿Cuándo se produce la evidencia?

> «Cuando el entendimiento es testigo de la verdad para sí mismo» [49].

Hay, pues, evidencia cuando se adquiere la certeza por la visión de uno mismo, no por el testimonio de otro.

2. Ciencia en sentido amplio

En sentido amplio sí se puede llamar ciencia a toda noticia cierta aunque no proceda de la evidencia propia. Hay una ancha serie de afirmaciones ciertas que se mueven por encima del nivel de la opi-

[48] Enrique de Gante, *Summa quaestionum ordinariarum*. a.VI q.1 f.42v de la edición fotoimpresa del The Franciscan Institute St. Bonaventure (Nueva York 1953), que reproduce la edición de 1520.
[49] Ibid.

nión, de la duda o de la sospecha, aunque la gama de afirmaciones ciertas no se funde sobre la estricta percepción evidente. A esta serie de afirmaciones ciertas se las puede llamar «ciencia» en sentido amplio, aunque dependan de la evidencia ajena. En este sentido amplio, no hay ningún inconveniente en llamar ciencia a la Teología. Esta opinión no está lejos de la que actualmente entiende a la teología como una ciencia con estatuto semejante a las llamadas ciencias del hombre o ciencias del espíritu. Un estatuto que apunta a la certeza moral, distinto del que tienen las ciencias «duras» (la matemática, o la física).

Resumen: para Enrique de Gante, según una primera aproximación, la Teología es ciencia en sentido amplio, puesto que si bien su certeza no descansa en la evidencia (que impone su verdad al entendimiento) sí se fundamenta en un conocimiento cierto, aunque sea ajeno. Esta fundamentación produce un tipo de certeza que hoy reconocemos como «certeza moral». Dicha certeza moral está por encima de la simple opinión o de la duda, las cuales no permiten una afirmación segura. Está también por encima de la sospecha, entendida como intuición todavía no confirmada.

3. La teología como ciencia en sentido estricto

Enrique de Gante ¿cierra la puerta a una consideración de la teología como una ciencia en sentido estricto? No. Abre un camino, sutil como todos los suyos, pero con un fundamento claramente expuesto.

En efecto, la Teología consta de *realidades creídas* y de *realidades contempladas*. En la intelección de estas últimas hay lugar para la evidencia. La distinción entre realidades contempladas y creídas —*«visis et creditis»*— es lógica en el sistema gantiano [50]. Es una distinción que reposa, en primer lugar, en la confianza, común a toda la escolástica, según la cual las realidades que *creemos* son potencialmente realidades *inteligibles*. Si no son inteligibles, no es porque estén privadas de inteligibilidad intrínseca, sino que permanecen más allá de la capacidad «natural» de nuestro entendimiento por ser verdades referidas a Dios.

Pero no olvidemos que Enrique de Gante es un neoagustiniano que se expresa formalmente en la terminología aristotélica, la cual

[50] «Soli autem theologi quidam, ut philosophiam videantur exaltare, theologiam deprimunt, asserentes ipsam non esse veram scientiam, nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista. Tales sibi viam sciendi et intelligendi credibilia praecludunt, et aliis desperationem intelligendi ita incutiunt, quod valde perniciosum est et damnosum Ecclesiae et periculosum dicere» (ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibet*, XII q.2 f.238v).

acababa de ser introducida en París por Alberto Magno y Tomás de Aquino. Enrique de Gante conoce bien y hace suyo todo lo que, según la teoría del conocimiento de la época, se refiere a la doctrina de la iluminación agustiniana [51]. Esto le permite afirmar que las *verdades creídas* —una vez iluminadas por la luz sobrenatural otorgada mediante una ilustración especial o *lumen speciale* [52]— se convierten no sólo en objetos *creídos* sino en objetos de contemplación y de *intelección*. Son realidades entendidas *in actu* gracias a una *«illustratio superior illustratione fidei quia hoc modo sciuntur non solum credendo sed et credita intelligendo»* [53]. Estamos ante un caso de contemplación obtenida gratuitamente «gracias a una luz infusa, superior a la luz de la fe» [54]: es la ilustración especial «de los doctores» [55], o *luz intermedia* entre la percepción de la fe y la visión beatífica [56]. Una tal contemplación podría calificarse de *evidencia asis-*

[51] Para la teoría del conocimiento del Gandavense, ver ROVIRA BELLOSO, J. M., *La visión de Dios según Enrique de Gante* (Barcelona 1960), p.23-68.

[52] ENRIQUE DE GANTE, *Summa,* a.1, q.2, f.8/8v: «Fidei initium requirit specialem illustrationem. Non sic autem initium cognitionis nisi sit de veritate syncera, ut dictum est. [...] Non tamen sequitur quin simplex verbum veritatis non syncerae poterit dicere sine omni speciali illustratione. [...] Argumenta duo in oppositum bene probant quod veritas aliqua sine speciali illustratione divina ab homine possit scire et cognosci: non tamen probant quod syncera. [...] Homo ex puris naturalibus suis sine omni illustratione divini luminis vel exemplaris assistentis potest cognoscere per intellectum id quod verum est de re sequendo sensum ut dictum est supra: clarius tamen cernendo quod verum est quam sensus cernat: quia intellectus subtilius apprehendit et plus infunditur in substantiam receptibilis quam sensus: qui solum percipit exteriora secundum superficiem, ut dicit Avicenna, XII Metaphysicae suae. Quodque veritatem ipsam rei nequaquam sive in modico sive in multo sine illustratione divini exemplaris possit percipere, et quod exemplar abstractum a re: ad hoc non sufficiat per se. Sed opportet conceptum de re ad exemplar acceptum a re determinari per divinum exemplar: ut si in illi conceptu debeat videre veritatem synceram et liquidam, clarius illustretur intellectus exemplari divino, et si aliquo modo quantumcumque tenui etiam tenuiter ipso illustretur, et si nullo modo eo illustretur, nullo modo videat ipsam veritatem. Ut dicamus quod huiusmodo exemplaris praesentatio secundum communem cursum vitae huius quaeque gratuito concedatur; nec naturalia animae sic sunt ordinata; ut sua naturali operatione ad ipsum possint attingere. [...] Et quod hoc est naturale creaturae rationali: quod solum possit ex puris naturalibus in cognitionem eius *quod verum est de re: et non ultra in cognitionem ipsius veritatis nisi per illustrationem divini exemplaris».*

[53] ENRIQUE DE GANTE, *Summa,* a.13 q.4N f.93r; ver también *Summa,* a.13 q.6G f.94v: «Discens hanc scientiam ut congruit, super habitum fidei acquirit habitum intellectus, ut quae primum credit fide, postmodum intelligit ratione; et cui primo assentit ita suasus alterius auctoritate quasi audiendo, deinde assentit motus ab ipsa credibilis veritate vere intelligendo». Finalmente, *Quodlibet,* VIII q.14 f.33v.

[54] TIHON, P., o.c., p.131.

[55] Próspero de Reggio *(Vatican. lat.* 1086 f.24r-25a) admite ese «lumen doctorum». Nicolas de Bar *(París, Nat. lat.* 15850 f.219v) da cuenta de la posición —de E. de Gante, sin duda— según la cual se da «ultra notitiam fidei, notitia quae vere et proprie scientia dici possit» (citado por TIHON, P., o.c., p.134).

[56] ENRIQUE DE GANTE, *Summa,* a.22 q.5Y f.134: «Sed solum credimus illud Deo per

tida: un nuevo género de evidencia propio del conocimiento teológico. En virtud de esta evidencia, la Teología podrá ser llamada *ciencia* incluso en sentido estricto. En tanto que «ciencia de la fe», ha llegado a entender con evidencia sobrenatural las verdades mismas que creemos por el testimonio ajeno de los Profetas o de Cristo.

Para Enrique de Gante, la Teología se centra en el conocimiento *cierto* y se orienta hacia el conocimiento *evidente,* ya que la cumbre del conocimiento cierto es el conocimiento *evidente.* Esta tendencia ascensional de la Teología que —después de la entrega del creyente a Dios— tiende a superar la analogía y a pasar de la certeza oscura de la fe a la claridad del misterio, de alguna manera, entendido y entrevisto, otorga a la Teología su carácter científico. Este es el punto crucial en el que Godofredo de Fontaines se aparta de Enrique de Gante: Godofredo sólo admite como conocimiento científico el conocimiento evidente, y la teología participa del carácter oscuro de la fe, no de la evidencia, y, por tanto y según G. de Fontaines, no es ciencia en sentido propio.

He aquí algo que afectará decisivamente al método de la Teología reflexiva o sistemática. Esta, en efecto, no se puede conformar en levantar hipótesis que hoy diríamos ideológicas, ni se puede contentar del todo moviéndose en las aguas cambiantes del ensayo o de las puras opiniones subjetivas. La Teología sistemática, como veremos en seguida, tiende a descubrir las *«rationes inhaerentes»* a las realidades creídas. Dicho a la manera del mismo Gandavense: el teólogo tiende a entender con la inteligencia aquellas verdades que primero hemos creído con la fe, y ello mediante la ayuda de la luz divina: «cum enim adiutorio luminis superioris, credibilia facta sunt et intelligibilia» [57].

lumen fidei revelatae, ut merito fidei aliquo superiori infuso lumine quod prius credimus intelligamus».

[57] ENRIQUE DE GANTE, *Summa,* a.22 q.5F f.135. Hoy día añadiríamos que, para entender estas verdades, es preciso primero saber lo que creemos, antes de entender eso mismo que creemos por la fe. Así, la Teología positiva debe siempre preceder a la especulativa, reflexiva o sistemática. Y la teología sistemática tiende a ser contemplación e, incluso, adoración. A veces se ha dicho que la teología, como ciencia deductiva, se vale de premisas mayores conocidas por revelación y de premisas menores conocidas por razón natural, de las cuales brotan las conclusiones teológicamente ciertas. Pero podría darse una ampliación fecunda, que llevaría a la teología deductiva a obtener nuevos y sabrosos frutos religiosos: La premisa mayor revelada es contrastada por una premisa menor igualmente revelada, subordinada a ella, en la cual el teólogo contempla algo que se refiere todavía a la premisa mayor y que la determina, a la luz de la misma revelación. He aquí un ejemplo. La premisa mayor revelada es: «Dios es amor». La premisa menor, todavía en el ámbito de lo revelado, es: el amor es causa trascendente del mundo, no la primera de las causas segundas. La conclusión sería no sólo fruto de una argumentación sino de una contemplación: Por tanto, el amor infinito de Dios no procede, en la cadena de las causas, como un ingeniero-constructor sino como los

La genialidad de esta concepción gantiana es pareja de su fragilidad, que expresamos mediante estas dos preguntas: *¿Cuándo* sabemos que se da esta iluminación especial y sobrenatural? Aun dando por supuesto que se dé en algunos casos tal iluminación *¿a qué verdades* conocidas por los teólogos se extiende? Sin embargo, si aceptamos que *scientia dicitur analogice* y asimismo aceptamos que la teología no es una ciencia, como las matemáticas o la física, que pueda realizar sus comprobaciones en el laboratorio, podremos aceptar también que la teología puede llegar a alcanzar una sabiduría que sea un tipo de conocimiento analógico por relación al conocimiento de las ciencias duras. Sería un conocimiento algo semejante al que tiene un psicólogo del psiquismo humano o un historiador de la época en la que se ha especializado. La Teología, como ciencia que trata de Dios como horizonte trascendente del hombre, se parece en definitiva a las llamadas ciencias del hombre o del espíritu. Y, según la validez de la mediación que adopte (la historia, la filosofía o la sociología), tendrá el valor añadido de estas disciplinas si han sido asumidas con rigor y precisión.

4. La teología como sabiduría

La reflexión de E. de Gante se extiende al tema de la teología como sabiduría. La diferencia entre ciencia y sabiduría consiste en que la primera trata de realidades humanas y temporales mientras la sabiduría trata de realidades divinas y eternas. Enrique de Gante confiesa que la fuente que le ha inspirado esta distinción es el *De Trinitate* agustiniano [58].

San Agustín afirma en primer lugar que la ciencia abarca el dominio de las realidades temporales: lo que está sucediendo, lo que se espera y lo que ha pasado ya, es decir, aquellos acontecimientos susceptibles de colocarse en la línea de la historia. En cambio, la sabiduría trata de entender las *«rationes aeternae»,* como objeto de contemplación propia, ya sea en la realidad de Dios, ya sea incluso en las realidades de este mundo, en cuanto están situadas en la eternidad de Dios [59].

Agustín, además, coloca la ciencia en el ámbito de la acción práctica, mientras la sabiduría se identifica con la contemplación de la divinidad: «a la ciencia le corresponde aquella acción que nos

amantes que aman y piensan y dicen (¡palabra creadora!) el futuro de sus criaturas y de sus *hijos*.

[58] AGUSTÍN, *De Trinitate,* XIII, 1, 2. Este pasaje *De Trinitate* remite a otro: XII, 14, 22.

[59] AGUSTÍN, *De Trinitate,* XIV, 23.

lleva a usar rectamente de las cosas temporales, mientras la sabiduría consiste en contemplar las eternas»[60].

Todavía, en tercer lugar, Agustín establece que la sabiduría, en cuanto es contemplación y culto a Dios, *está pidiendo la colaboración del amor*. Esta incidencia del amor en la sabiduría no debilita el carácter intelectual, riguroso y cierto, de la contemplación sapiencial. Esta no se distingue de la ciencia —como tal vez se podría pensar hoy— por el hecho de que la ciencia sea más rigurosa y exacta en su método que la sabiduría, que tal vez podría entenderse como una intuición poco probada. No. También la sabiduría es intelectual en su grado más alto.

El mismo Enrique de Gante puntualiza: la sabiduría implica el amor, pero esto no supone ninguna debilidad de tipo intelectivo. Supone, en cambio, que la sabiduría incluye no sólo el principio de la verdad sino la finalidad del bien supremo. Sería como la ciencia del sentido de la vida que intenta comprender el *«initium veri et finem bonorum»*. ¡El principio de la verdad y la finalidad del Bien supremo! No es de ningún modo retórica medieval, sino precisamente el *principio sabiduría*, que tiene por objeto la primera de las Causas, para decirlo en la terminología platónico-aristotélica: aquella primera causa que es, por eso mismo, la finalidad suprema de todas las cosas. Este objeto, en la panoplia de las ciencias del siglo XIII, se apreciaba como imprescindible. ¿O acaso después de la experiencia de la modernidad y de la posmodernidad, cuando no sabemos dónde colocar los valores, no vuelve a sentirse hoy su imprescindibilidad, no como fundamento-fundamentalista sino como marco o eje en el cual *se puedan* vertebrar los diversos valores y elementos positivos de la existencia?

No es raro, pues, que para llegar a la primerísima causa, que es a la vez el fin supremo, se precise la más clara y rigurosa inteligencia, eso sí, acompañada por el amor que tiende hacia el sumo bien (finalidad suprema) y se complace en él. Enrique de Gante muestra que la sabiduría no está por debajo sino por encima de la ciencia, por lo que se refiere a la certeza, indicador supremo de la fuerza y de la claridad del conocimiento intelectual. El objeto de la sabiduría es Dios, verdad suprema y bien último o supremo. Este objeto determina que la sabiduría tenga el grado más alto de certeza posible: la sabiduría tiene así la certeza propia de su objeto divino, mayor que la certeza propia del sujeto que conoce[61].

[60] Ver textos citados en nota 58.

[61] «Certitudo ex parte rei scitae maior est quam certitudo ex parte scientis» (ENRIQUE DE GANTE, o.c., f.43-43v y 44).

La Teología, según Henricus Gandavensis, no ha de ser indiferente ante la luz gratuita que viene de lo alto, sino que la ha de buscar con sencillez. Así como Dios no niega la luz de la inteligencia para contemplar las cosas de este mundo, tampoco negará, de manera análoga, la luz sobrenatural a los que la buscan y la piden. La ilustración de esta luz gratuita permitirá al teólogo no sólo la captación de los *signos sensibles que representan realidades espirituales,* sino la captación de la razón de ser y del sentido de esas mismas realidades espirituales. En definitiva, el creyente ilustrado con esa luz gratuita captará la evidencia inscrita en las realidades espirituales. Tengo para mí que esa evidencia coincide con las *«rationes incorporales et sempiternae»* que, según san Agustín y san Anselmo [62], se hallan inscritas en los grandes acontecimientos de la historia de la salvación y en los misterios de Cristo: Encarnación, Muerte y Resurrección, Pentecostés.

5. La deducción teológica

Para Enrique de Gante, los principios de la teología no se encuentran en una ciencia superior, puesto que entonces se perdería el carácter de sabiduría y, por tanto, de ciencia suprema propio de la Teología, ya que la Teología es Sabiduría y ésta es siempre ciencia suprema. La ciencia y sabiduría teológicas, afirma el teólogo de Gante, conoce sus propios principios en virtud del testimonio de Dios mismo, el único que los puede revelar. Los principios se han de situar en Dios y, por eso, Gante puede decir que Dios es el autor de la ciencia teológica [63].

En su aspecto deductivo, el método teológico deducirá de estos principios supremos unas conclusiones igualmente ciertas: *«elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam»* [64]. La tarea deductiva que conduce desde los primeros principios a los «credibilia posteriora» se realiza, según Enrique de Gante, por la actividad de la razón natural iluminada por la luz sobrenatural de Dios. De forma coherente con todo el sistema del conocimiento —y del conocimiento de Dios— propio del Gandavense, con su teoría de la iluminación especial (media), y con su sistema acerca de la gracia divina, Enrique concibe la teología como una aproximación a la divina verdad, hecha a la luz de Dios. Este acercamiento, al cual el hombre aspira, sin poderlo jamás alcanzar por sí mismo, tan sólo

[62] Compárese AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 2, 2, con ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a.13 q.6 f.94v, una de las páginas más profundas del Gandavense.
[63] ENRIQUE DE GANTE, o.c., a.6 q.1 f.44.
[64] ENRIQUE DE GANTE, o.c., a.6 q.1 f.42v.

puede ser alcanzado mediante la iluminación gratuita de Dios mismo que se da a conocer. De esta manera, la teología no sólo es la ciencia de la fe, sino ¡la ciencia de Dios que da la fe y que da la inteligencia de la fe!

6. **La teología ¿ciencia inductiva?**

Pero Enrique de Gante no cierra la puerta a un posible método inductivo, ascendente y complementario de la deducción pura de los primeros principios. El Gandavense dibuja de forma explícita un itinerario ascendente, desde lo que es sensible a lo que es espiritual, en el cual la mente asciende casi fenomenológicamente —como llevada de la mano— de lo que es material y sensible hasta la inteligibilidad espiritual.

Es innegable la raíz agustiniana de ese itinerario gantiano de lo sensible y singular a lo inteligible y universal. Enrique piensa, como Agustín y como los grandes pensadores del siglo XII, que bajo las realidades sensibles que se ofrecen a los sentidos está latente la inteligibilidad que el entendimiento *«quasi fodiendo penetrat»* [65].

De manera análoga, bajo las «figuras de los profetas», bajo los signos sensibles de la historia en la que Dios interviene, está latente una inteligibilidad que solamente puede descubrir el entendimiento iluminado por la luz sobrenatural [66]. ¿Cómo pensaba san Agustín?

El método que Agustín dibuja en su *In Ioannis Evangelium Commentarium* y en el mismo *De Trinitate*, podría llevar este título: *de la imagen a la realidad.* La confianza que tiene Agustín en el hecho de que las realidades espirituales se inscriben en «las gestas particulares de la historia», le permite el ascenso desde las *figuras* hasta la *realidad*, la cual constituye principalmente el objeto de la ciencia teológica. A esta actitud investigadora la he llamado antes *contemplación en proceso de profundización progresiva.*

Este proceder, desde lo más sensible hacia lo más espiritual, aparece también en el célebre diseño metodológico que constituye como el pórtico de *De Trinitate:* Primero aceptamos el testimonio de las Escrituras para poder así delimitar cuál es nuestra fe. Después, instruidos por el testimonio interior de la luz divina, podremos tal vez encontrar la verdad más escondida, de la cual ya no se pueda dudar [67].

[65] ENRIQUE DE GANTE, o.c., a.13 q.6 f.94v.

[66] Donde el Vaticano I afirma la «razón iluminada por la *fe*», Enrique de Gante hablará de la iluminación de una *luz «media»* entre la fe y la visión.

[67] AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1, 2, 4.

El capítulo XXIII del *In Ioannis Evangelium* es impresionante por la profundidad del pensamiento metodológico agustiniano. Empieza con su exhortación a profundizar en el campo (del conocimiento) hasta dar con la roca viva (Cristo) sobre la que se puede edificar:

> «Fodiamus altius donec perveniamus ad petram: Petra autem erat Christus» [68].

En seguida, trata del testimonio de Juan Bautista, del que el mismo Evangelio dice que brilló como una antorcha. Efectivamente —confirma Agustín— debemos imaginar el testimonio de Juan no como algo absolutamente necesario —ése es el testimonio del Padre— sino como antorcha en la noche, cuyo resplandor admiras y gozas de verlo. Pero ese resplandor no es el sol decisivo del día, sino que «la antorcha aquella te está pregonando que existe el sol, en el que te debes regocijar. La antorcha, aunque brille en la noche, te manda esperar el día» *(«diem te iubet expectare»)* [69]. La antorcha es el símbolo del día. Lo anticipa y mueve a esperarlo y a gustarlo. En definitiva, el conocimiento particular y singular de la imagen conduce al conocimiento de la realidad, que en el día se hará pleno. Por tanto, una cierta necesidad del testimonio de Juan sí la había. Es necesario porque lleva a la luz del día. Pero «el hombre no debe detenerse en la antorcha, no vaya a creer que le basta su luz» [70].

Por eso hay que escudriñar las Escrituras: no para detenerse en Moisés sino para ver la luz que Moisés anuncia. «Todos los hombres son antorchas», dice lapidariamente Agustín [71]: los Profetas, los Apóstoles. Sólo Cristo no es antorcha, ni se puede encender ni apagar, porque él es la luz verdadera y vida plena para el mundo. Es posible, por tanto, un tipo de conocimiento capaz de trascender de la antorcha a la luz: de Juan, de los Profetas y de los Apóstoles, a Cristo. En resumen: Dios da testimonio de su propio Hijo por medio de Moisés, de los Profetas, de los Apóstoles y de Juan, antorchas vivas. Pero Dios da por sí mismo testimonio de su propio Hijo. Quien tenga este testimonio decisivo no tendrá necesidad de ningún otro. Pero eso no quita que los testimonios humanos conduzcan al testimonio divino, ni siquiera que el hombre se deba fatigar en cavar profundamente en busca de la roca viva:

[68] AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium Commentarium*, XXIII, 1. En *Obras de San Agustín*, Tomo XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (BAC, Madrid 1955), p.591.

[69] AGUSTÍN, o.c., XXIII, 2, p.593.

[70] Ibid.

[71] AGUSTÍN, o.c., XXIII, 3, p.593.

«El hombre que logre llegar a El no tendrá ya necesidad de la antorcha y, cavando en lo profundo, edificará sobre roca viva» [72].

Enrique de Gante toma con gran vigor la metáfora del labrador que cava hacia la hondura. El piensa que, así como bajo las realidades sensibles que se ofrecen a los sentidos está latente la inteligibilidad que se le ofrece al entendimiento, que *«quasi fodiendo penetrat»* [73], de manera análoga, bajo las figuras de los profetas y de los signos sensibles de la historia en la que Dios interviene, late asimismo una inteligibilidad que sólo puede descubrir el entendimiento iluminado por la luz sobrenatural, ya que solamente a esta luz se puede «leer» el sentido oculto de las palabras o de los signos, que de otra suerte aparecerían dispersos y sin conexión:

«Non enim minoris virtutis est lumen supernaturalem ad ostendendum intellectui investiganti ea quae latent sub aliis naturali colligantia. Unde hanc investigationem Augustinus intelligens faciendam in expositione Sacrae Scripturae, dicit in Sermone XXIII super Ioannem: Putemus Scripturam Dei tamquam agrum esse, ubi volumus aliquid aedificare. Non ergo simus pigri, nec superficie contenti. Fodiamus altius, donec perveniamus ad petram, de qua dicit Apostolus: "Petra erat Christus" [...] Unde ad talem intellectum promerendum, primo credendum est auctoritati Sacrae Scripturae, deinde studio Sacrae Scripturae diligenti investigatione insistendum ad hoc quod creditum est intelligendum, assistente nobis supernaturali illustratione divina» [74].

Efectivamente, necesitamos ser conducidos a la contemplación de lo espiritual a partir de lo sensible: «llevados de la mano por las cosas materiales», dice Enrique de Gante, citando explícitamente al Pseudo-Dionisio [75]. También san Agustín señalaba, a propósito de las misiones divinas, que el Espíritu Santo se ofrece a nuestra contemplación a partir de sus «manifestaciones corporales o epifanías sensibles» [76]. Como compensación, no faltará la asistencia de la ilustración divina sobrenatural.

La ciencia teológica no necesita en sí misma este modo de proceder (de lo sensible a lo espiritual), pero para nosotros es *cómodo* (y *necesario)* proceder así. Es cómodo ejemplificar a partir de lo

[72] AGUSTÍN, o.c., p.595.
[73] ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, a.13 q.6 f.94v.
[74] Ibid.
[75] PSEUDO-DIONISIO, *De caelesti Hierarchia*, I, en *Dyonisiaca* (Desclée, 1937), p.735.
[76] AGUSTÍN, *De Trinitate*, II, 5, 1: «Ut exterioribus visis hominum corda commota, a temporali manifestatione venientis, ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur».

sensible histórico (vidas de santos, hechos y costumbres de los justos) para llegar a entender la voluntad y el mandato de Dios. Por eso la Escritura contiene junto a los preceptos de Dios las narraciones de la vida y costumbres de los justos [77].

¿Cómo puede ser que las realidades contingentes, sensibles y particulares de la historia encuentren, por fin, su lugar en la ciencia teológica, que tan sólo trata de las realidades universales? Porque estas realidades particulares no sólo están penetradas de inteligibilidad (que puede captar el entendimiento) sino que están *penetradas y marcadas por el misterio luminoso de la fe,* cuya inteligibilidad tan sólo capta el entendimiento clarificado por la luz gratuita del testimonio interior y divino. Así, quien ve la humanidad de Jesús puede decir *Señor Jesús* a la luz del Espíritu Santo (cf. 1 Cor 12,3).

La teología, en cuanto ciencia que se ocupa de lo histórico, podrá hablar del hecho particular y contingente que es el testimonio de Juan Bautista (esta vez Enrique de Gante piensa en el *Prólogo* del IV Evangelio), pero la teología como sabiduría ya no se ocupará del Bautista sino de Dios, que es su principal sujeto y objeto [78]. La dependencia de Enrique respecto de Agustín la podemos comprobar una vez más. Para Agustín, el testimonio del Bautista «se realiza en el tiempo y pertenece a la ciencia que tiene por objeto el conocimiento de la historia» [79].

La teología estudia en la Sagrada Escritura los acontecimientos de la historia de salvación. Esos episodios —las realidades sensibles que los constituyen y acompañan— conducen al teólogo, como de la mano, hasta el sentido y la verdad interior de las realidades divinas. De este modo la verdad divina tiende a hacerse evidente al entendimiento humano iluminado por la luz especial de Dios, que nunca la niega a quien la busca. Este es el método ascendente —inductivo, porque va del fenómeno aparente a la realidad invisible—, el cual integra en su espiral creciente el curso de la historia, grávida de la acción y de la presencia de Dios.

De modo circular, hay que dar cuenta del método descendente o deductivo que completa el círculo trazado por el itinerario ascendente. El método descendente tiene su punto de partida en los primeros principios, y de ellos deduce *a posteriori* las conclusiones ciertas. La contemplación de estos primeros principios constituye la sabiduría, mirada llena de amor, que ya no tiene en cuenta las realidades sensibles y temporales, porque ha quedado prendida en la Verdad Primera y en el Bien Supremo que es Dios. La sabiduría pide el acompaña-

[77] ENRIQUE DE GANTE, *Summa,* a.6 q.2 f.42v-43.
[78] ENRIQUE DE GANTE, o.c., a.6 q.1-2 f.40-43.
[79] AGUSTÍN, *De Trinitate,* XIII, 1, 2.

miento del amor porque no sólo está constituida por la inteligencia que se adhiere a la verdad sino por el deseo y el amor que son atraídos por el Bien [80]. No es preciso puntualizar que la plenitud de la sabiduría solamente es posible como *clara notitia Patriae:* constituye la contemplación propia de la vida celestial [81]. Los bienaventurados, en efecto, poseen en forma clara y evidente los primeros principios y las realidades divinas. Aquí, el itinerario de Enrique de Gante coincide con el de Tomás de Aquino.

La ciencia y la sabiduría tienen para el Gandavense un nombre propio y concreto: *«Scientia nostra Christus est; sapientia quoque nostra idem Christus est»* [82]. En el Verbo hecho carne confluyen ciencia y sabiduría, y —en esta tierra— *per ipsum pergimus ad ipsum:* porque en la carne de Jesús (que hizo camino en nuestra historia) reconozco al verdadero hijo del hombre, pero en el Verbo entiendo al Hijo de Dios. Y así, en Cristo (en Cristo glorioso, podríamos puntualizar) todas las cosas temporales consiguen establecer su relación con las realidades eternas [83].

IX. CRISIS SOBRE EL ESTATUTO CIENTIFICO DE LA TEOLOGIA. ¿ES CIENTIFICA LA TEOLOGIA?

Produce el efecto de una ruptura la afirmación de Gabriel Vázquez (1549-1604), quien, por primera vez desde que la Teología ocupó el centro de la universidad en la Edad Media y en el Renacimiento, afirma que la teología no es ciencia en sentido pleno: no lo es ante el foro universal compuesto por toda clase de personas, católicos, herejes e infieles, porque sus principios no son evidentes para todos, sino que —al ser recibidos por la revelación y la fe— solamente son válidos o probantes para los fieles [84].

Ha llegado hasta Vázquez —y ha producido efectos muy serios— la opinión de un autor a quien Vázquez conoce bastante bien: se trata de Enrique de Gante, quien, en el siglo XIII, afirmaba que la ciencia derivaba de principios *evidentes.* Enrique de Gante, en vez de seguir la sentencia tomista según la cual los principios de la teología son evidentes para Dios y para los bienaventurados, tomaba un sendero más audaz: los principios que creemos, para Enrique de Gante, llegan a hacerse «visibles» o «evidentes» gracias a la ilumi-

[80] ENRIQUE DE GANTE, *Summa.* a.6 q.2 f.44.
[81] Ibid., f.44v.
[82] Ibid., f.44.
[83] Ibid.
[84] He consultado la edición: Auctore GABRIELE VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae* (Lugduni 1631). Es imprescindible el estudio de la Disputatio IV, *An Theologia sit vere et proprie scientia.*

nación especial, intermedia entre la luz de la fe y la luz de la gloria: *credita fiunt visa.* Vázquez, que seguramente se inclina más por una teología «positiva» [85] que por la tradición agustiniana de la iluminación, no toma en cuenta el punto de la sentencia gantiana relativo a la «luz intermedia» del teólogo, y en cambio hace suyo el aforismo según el cual *la ciencia se basa en la evidencia* [86].

Gabriel Vázquez se expresa con una notable claridad. El hecho de que los principios de la teología sean recibidos por el asentimiento creyente hace que la teología sea una verdadera ciencia... para los fieles. Pero no tiene en sí misma un estatuto científico [87]. En cambio, Vázquez afirma con énfasis el carácter sapiencial de la Teología, ya que ésta es una ciencia o arte en la cual no sólo se deducen conclusiones de los principios sino que se es hábil y experto en los mismos principios [88].

De ahí que pueda leerse la obra de Vázquez como la primera crítica seria a la cientificidad de la teología, basada en el previsible disenso que mostrarán los no creyentes respecto de los primeros principios de la teología, no evidentes para quien no tiene fe. Esta crítica se hará cada vez más extensa en la modernidad. Ahora servirá para poner en orden nuestras ideas sobre la dimensión científica del saber teológico. Será importante que lo hagamos no sólo *después de Kant,* sino ya ahora, *después de Vázquez,* para que nuestra reflexión sea serena y eclesial.

[85] Una muestra de que G. Vázquez se encuentra a gusto en el marco de la teología positiva la da, de entrada, en la o.c., p.1: «Ex Sacra Scriptura, vel ex Conciliis, vel ex antiqua Patrum traditione, frequenter etiam ex ipsa rerum natura petitarum, verum a falso secernitur, et quod non est tam certum fidei dogma, sed utrimque probabile, non tamquam certum fidei dogma, sed ut probabile traditur».

[86] VÁZQUEZ, G., o.c., Disputatio IV, cap.VI, p.11: «Si ea [prima principia] essent evidenter nota, absque dubio generarent scientiam in nobis. Nunc autem quia fide accipiuntur generant assensum et probant solum apud fideles, sicut principia per se nota apud omnes alios».

[87] VÁZQUEZ, G., ibid.: «Theologia in nobis viatoribus esse secundum se vere scientiam subalternatam, sed nondum habere statum scientiae, quo usque continuetur cum evidentia principiorum».

[88] «Theologia sapientia nuncupari possit. Probari enim potest ex doctrina Aristotelis *(1 Met.* c.2 et *1 Magna Moral.* c.35, et *6 Ethic.* c.7) ubi agit de sapientia et docet, generali quaedam ratione sapientiam appelari, qui in sua arte, aut scientia exactissimus est, et non tantum scit ea, quae ex principiis deduci possunt, sed etiam principia bene callet, simulque habet scientiam et intellectum: sapientiam vero esse exactissimam scientiam vel artem, quae utrumque illud comprehendit; propriissime tamen sapientiam appellat, scientiam exactissimam earum rerum, quae summo honore dignae sunt, quam ipse dicit esse metaphysicam; potiore igitur ratione nostram Theologiam sapientiam debemus appellare, quae de ipso Deo praecipue tractat. Nec solum ea considerat, quae ratio naturalis investigare potest, sed etiam plura alia philosophis et sapientibus huius mundi penitus ignota, quae sola revelatione divina tradita sunt» (VÁZQUEZ, G., o.c., *In* q.1 a.6 p.28).

La diferencia entre el teólogo castellano y el filósofo ilustrado estribará en que, después de Kant, la comunidad científica no concede valor objetivo —*científico*— al conocimiento metafísico que intenta conocer lo que está más allá de las condiciones espacio-temporales de nuestra sensibilidad. Pero Kant cree que así puede «hacer un lugar a la fe» (como *tal fe* que, según la tradición luterana, no debe estar condicionada por el ejercicio de la razón). A mi modo de ver, se puede hacer también un lugar al conocimiento que intenta ordenar los datos de la *historia* de la fe cristiana y que intenta re-seguir la *racionalidad* que puedan contener estos datos. Esto es lo que hace una teología histórica.

De hecho, hay que admitir que la teología no es valorada como ciencia propiamente dicha por aquel sector de la comunidad científica que califica tan sólo como científicas las llamadas *ciencias duras:* la matemática, las ciencias físico-químicas, y —como en un segundo peldaño— las ciencias naturales (biología, medicina, las ramas diversas de la psicología, etc.).

Pero la teología podrá ser valorada como disciplina científica por aquel sector de la comunidad científica que acepte las llamadas ciencias del espíritu o ciencias del hombre (antropología, filosofía, historia...) *si el saber teológico cumple los dos requisitos siguientes:*

1.º Que las mediaciones de las que se vale la teología —la profundización racional y la investigación de la historia, para poner los ejemplos más claros— sean en sí mismas de tanta precisión y consistencia que alcancen el rigor científico propio de las correspondientes disciplinas antropológicas, filosóficas o históricas en su despliegue universitario.

2.º Que la teología tenga claro su objeto y el método de acceder a él, de suerte que la unidad de objeto y de método garantice la unidad del saber teológico. Del pensamiento de Gabriel Vázquez puede extraerse este aforismo: *Cada ciencia debe tratar de conseguir un objeto razonable con el método más adaptado a ese objeto.* Cuando al objeto a estudiar se le aplica el método adecuado, tenemos un nivel científico de conocimiento. Desarrollaré el contenido de ambos requisitos.

En primer lugar, la teología cumple —al menos gracias a las mediaciones que hemos mencionado (la razón y la historia)— el dicho de raigambre aristotélica según el cual la ciencia es *la investigación metódica y la exposición sistemática.* Así, la comunidad científica deberá asumir que muchos estudios teológicos son científicos porque investigan metódicamente y exponen sistemáticamente el contenido de la religión cristiana, con rigor histórico y racional.

Pero el sendero de la mediación racional de la teología —cuyo instrumento es la razón iluminada por la fe que contempla diacróni-

camente todo el fluir de la Tradición y trata de entender sincrónicamente el contenido de lo transmitido— nos permite dar un paso más. En efecto, y en correlación con el segundo requisito, la cientificidad de la teología queda asegurada por la luminosidad o racionalidad de su propio objeto, que no es otro sino Dios a quien se le busca en su indicial revelación en el campo de la historia humana. Esta es la idea fundamental de Pannenberg.

¿Qué consecuencias resultan de todo ello? Fácticamente, hay que admitir que un gran sector de la comunidad científica tan sólo admitirá la cientificidad de la teología como *ciencia de la religión cristiana,* lo que equivaldrá a valorar tan sólo el carácter científico de la mediación histórica o, en todo caso, de la mediación racional. No obstante, ello será suficiente para dar cabida en la Universidad a la teología como ciencia de los orígenes cristianos o como ciencia de la Religión cristiana [89].

En esta misma línea, no sólo los creyentes, sino también miembros agnósticos de la comunidad científica, podrían admitir que la teología es ciencia no sólo porque emplea el *método* histórico-racional sino porque se aplica a un *objeto razonable* con un método de conocimiento proporcionado. ¿Cuál es ese «objeto»? Lo que puede entenderse de la fe *(intelligentia fidei),* que en definitiva coincide con la investigación hacia Dios, que presuntamente se automanifiesta en la pantalla de contraste de la historia humana. ¿Cuál es el método de conocimiento proporcionado? Ya se ha dicho: el que adopta como mediaciones la razón y la investigación histórica, con la finalidad de descubrir el supuesto acontecimiento de la revelación —y la razonabilidad que en él se inscribe— en la plataforma de observación que es la historia humana.

Finalmente, tiene razón Vázquez al proponer la teología como una ciencia sagrada para los creyentes. Ellos no pueden dudar del carácter científico de una teología *deductiva,* que a partir de premisas reveladas llega a conclusiones ciertas desde el punto de vista de la fe. La teología asume entonces las Escrituras como *autoridades* que contienen los principios revelados de los cuales se han de dedu-

[89] Así, Alfredo Fierro. Parte de la afirmación de que donde no hay métodos teológicos, no hay teología, para afirmar que el método común (al teólogo con fe o sin fe) consiste en la investigación sobre Jesús y sobre la tradición cristiana, de forma que se pueda constituir una ciencia o teoría del cristianismo: una cristianología (FIERRO, A., *Presentación de la Teología* [Barcelona 1980], p.174). «Lo que otorga coherencia unitaria a su trabajo [al trabajo de la teología] es el objeto en que se ocupa, a saber: el fenómeno cristiano en toda su extensión, el conjunto de las palabras y de las prácticas que desde Jesús han sido producidas, están produciéndose o proyectan producirse en el seno de la tradición cristiana, relacionando, además, este conjunto histórico con la totalidad abarcadora de la formación social donde se inserta» (o.c., p.175). En las universidades italianas existe la cátedra de los «Orígenes del Cristianismo».

cir las conclusiones correctas. Pero no debemos olvidar que la Teología, sin negar el carácter normativo de las Escrituras, podría asumirlas como textos religiosos simbólicos, cuya profundización —en la línea de Agustín y de Enrique de Gante— llevara al estudioso a una interpretación de las mismas que constituyera una *sabiduría religiosa* que fuera una buena interpretación del ser humano y de su dimensión espiritual. En este sentido, podría ser apreciada de nuevo por creyentes y por no creyentes (también por aquellos no creyentes disconformes con la idea fundamental de Pannenberg que expondré con amplitud en un *Excursus).*

X. EL PARADIGMA CIENTIFICO SEGUN T. S. KUHN

T. S. Kuhn manifiesta su pensamiento por medio una tesis sencilla: *Los miembros de una comunidad científica condividen un mismo paradigma científico* [90].

Esto quiere decir que de la entraña de las sociedades actuales brotan una serie de instituciones dedicadas a la ciencia: Universidades, Institutos públicos o privados dedicados a la investigación, asociaciones de estudiosos, etc., cuyo conjunto forma la llamada comunidad científica. Sería ingenuo pensar que los miembros de esta comunidad carecen de principios y de coordenadas comunes. Hay algo que les une en un lenguaje común: es el paradigma científico, el cual está constituido por una constelación de presupuestos, principios, valores, métodos, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una comunidad científica determinada. Este conjunto de coordenadas sirve para analizar y dar cuenta de los fenómenos y problemas que estudia la ciencia en una determinada época. En este paradigma se inscriben, se analizan y se clasifican los sucesivos descubrimientos puntuales. Así, el paradigma evolucionista, aplicado no sólo a las ciencias naturales sino a las cuestiones antropológicas, es, a la vez, el marco y el principio supremo de interpretación de los hechos puntuales. Para Kuhn, por tanto, el paradigma es fruto de algo previo y real: la comunidad de los científicos de cuyos trabajos emerge dicho paradigma.

No es lo mismo el paradigma científico que la *ideología.* Es cierto que tienen elementos comunes, ya que también la ideología es un conjunto de ideas, imágenes, representaciones y valores que sirven

[90] KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago 1962); edición italiana, Einaudi (Turín [4]1978); AUGROS, R., *The new story of science* (Toronto 1986); HUFF, T., *The Rise of Early Modern Science* (Cambridge 1993); MAZLISH, B., *A new science* (Nueva York 1989); OWEN, G. E. L., *Logic, science, dialectic* (Londres 1986).

para interpretar el mundo [91]. Pero, precisamente, la ideología se distingue por su carácter *no* científico: ideología es opinión. Ya sean las opiniones espontáneas del pueblo (modos de vida, valores, creencias, refranes...), ya sean opiniones manipuladas, impuestas por lo que se llamó el *Aparato Ideológico del Estado*, o de grupos que han acumulado el poder suficiente para imponerlas.

Pero la ideología como opinión está privada de referencia objetiva —científica— a lo real. Carece de técnicas de correlación entre lo pensado y la realidad a la que el trabajo científico aplica determinadas técnicas. Por eso, la ideología es más una *Weltanschauung* —una concepción del mundo y de la vida— que un intento de representación objetiva del mundo, acompañado de la consecuente *tejné* capaz de medir, manipular, o transformar, los elementos de este mismo mundo. El paradigma surge no tanto como interpretación filosófica o sapiencial del mundo sino como expresión objetiva de aquellos hechos mundanos que pueden ser objeto de percepción, medición, manipulación o transformación, gracias al utillaje y al cúmulo de recursos que están a disposición de la comunidad científica.

En una palabra, mientras el paradigma es algo puramente intelectual que brota del seno de la comunidad científica, la ideología es una convicción intelectual, pero también vital porque tiende a hacerse vida, la cual brota del conjunto de la sociedad, en una época determinada.

Kuhn entiende que el paradigma científico no sólo evoluciona sino que puede experimentar mutaciones que provocan el desarrollo de una determinada disciplina científica. Esta pasa entonces, según el mismo autor, por las cuatro fases siguientes:

1.ª El estadio o fase pre-paradigmático. Estamos en los albores de una ciencia.

2.ª El período de investigación normal, que es correlativo a la emergencia de un paradigma.

3.ª El período de crisis, en el cual el paradigma, aceptado hasta aquel momento, se enfrenta con problemas que él mismo ha generado pero que es incapaz de resolver.

4.ª El período de revolución, en el cual emerge un nuevo paradigma que al dar respuesta a los problemas anteriores hace posible de nuevo la investigación normal.

[91] ALTHUSSER, L., *Marxismo y Humanismo*, en AA. VV., *Polémica sobre marxismo y humanismo* (Siglo XXI Editores, México 1968), p.18. Althusser, el marxista crítico francés, ha decantado una noción muy exacta de *ideología*, concepto este que ha brotado en el terreno de la cultura marxiana. Cf. MARX, K., ENGELS, F., *La ideología alemana*, 1.ª part (Edicions 62, Barcelona 1968).

XI. EXCURSUS: LA TEOLOGIA COMO CIENCIA EN EL PENSAMIENTO DE WOLFHART PANNENBERG

Me queda tan sólo, para completar el apartado 9.º dedicado a Gabriel Vázquez, analizar el pensamiento de W. Pannenberg. En un valioso estudio sobre la cientificidad de la teología, se pregunta si y en qué sentido Dios podría ser «objeto de una investigación científica» [92].

Cuando Pannenberg habla de Dios como «objeto» de la ciencia no piensa en Dios como problema o como una simple hipótesis. Tampoco piensa propiamente en Dios demostrado o postulado por la razón humana. Piensa en el Dios manifestado y ofrecido por la revelación cristiana. Este es propiamente el objeto material y formal de la teología, tal como se ha visto en *Summa Theologiae* I, q.1. El «objeto» —Tomás de Aquino decía el «sujeto»— de la Teología es el Dios de la revelación cristiana: Dios revelado en Cristo. No sólo Tomás de Aquino piensa así. La tradición cristiana no concibe a la teología simplemente como la ciencia de la religión o como el problema de la hipótesis-Dios, sino como la ciencia de la fe [93], es decir, como un saber que depende de la automanifestación de Dios en la historia y en el hombre.

En el fondo, la revelación viene avalada por suficientes testimonios, en cuanto a número y calidad (cf. Jn 5), como para implantar en *la razón que se abre a la fe* un saber creyente acerca del acontecimiento y del contenido de esa revelación. Pannenberg piensa, desde una postura que puede oscilar entre san Anselmo y Hegel, que la razón debe repensar lo edificado por la fe, para mostrar su validación racional y para, de algún modo, explicar lo cognoscible del misterio. El teólogo de München asume en toda su crudeza el problema de sintetizar de nuevo el *saber* proveniente de la revelación cristiana con el *saber* proveniente de la razón autónoma e ilustrada por las realidades y por las luces de este mundo [94].

De cara a la prosecución de esta síntesis, Pannenberg contempla la teología cristiana en tensión hacia su supremo objetivo: Dios, gratuitamente ofrecido al saber que dimana de la fe y horizonte gratuitamente cognoscible —si bien siempre aparece *«connu comme in-*

[92] PANNENBERG, W., *Epistemologia e Teologia* (Brescia 1975), p.309. Ver la cuestión tratada a fondo: en p.10-11; 17-18; 22-24; 282-309.

[93] GUZMÁN, L. DE, *La Teología, ciencia de la fe. Introducción a las ciencias sagradas* (Bilbao 1967).

[94] ¡Difícil síntesis la de estos dos elementos contrastados y extremos: revelación y razón autónoma! A pesar de las apariencias, según las cuales parecía eliminarse el polo de la revelación, la Ilustración ha tratado de sintetizar repetidamente ambos polos, aunque los intentos, culminados por Hegel, no hayan alcanzado un encuadre satisfactorio.

connu» [95]— que irrumpe en las coordenadas que constituyen el campo del conocimiento humano, dejando en él su «huella» o «testimonio».

Pannenberg postula desde esta perspectiva un lugar entre las ciencias para la Teología cristiana y, por tanto, un lugar en la Universidad [96]. Cierto es que, para que esta homologación fuera posible, la Teología debería garantizar tres cosas:

1.ª El mantenimiento de la racionalidad del cristianismo o, lo que es lo mismo, que la Teología sea capaz de «demostrar la verdad universal de la doctrina cristiana» [97].

2.ª La apertura de las ciencias hacia un horizonte de trascendencia. Pannenberg no considera peligrosa esta apertura, sino buena y necesaria en el estado actual, positivístico, de la ciencia, afectada por el peligro del *cientismo.*

3.ª La contribución seria y crítica al mantenimiento de la unidad de los saberes. La teología, por definición, postula la unidad del mundo y, por tanto, una cierta unidad o, al menos, interrelación de los conocimientos de este mundo: del «conjunto de la realidad», como decía Zubiri.

En este arco de unidad, la Filosofía y, aún mejor, la Teología reflexionan sobre la experiencia de lo divino: sobre su posibilidad y su realidad. Por eso, como en la época de Tomás de Aquino, podemos preguntarnos si no sería bueno que hubiera «otra ciencia» (la *Sacra Doctrina* o Teología) que junto a la Filosofía reflexionara con rigor científico acerca del tema de Dios. No queda científicamente probado que sea bueno para el conjunto de la investigación científica prescindir del horizonte trascendente que Dios supone para el conjunto de la realidad [98]. Más bien parece correcto estimar lo contrario: si y en cuanto el conjunto de las ciencias se adentran en busca del (posible) sentido de la vida, podría *no ser bueno* —podría deformar la situación del hombre en el conjunto de lo real— prescindir sin más de la *realidad «Dios»,* tal como esa realidad se pueda mostrar en el cosmos, en la vida, en el hombre, en especial en su alzado ético, y en la historia [99].

[95] Es el título de la obra de NICOLAS, P., O.P., *Dieu connu comme inconnu* (Friburgo 1966).

[96] FARLEY, E., *The fragility of Knowledge. Theological education in the Church and the University* (Philadelphia 1988); BROOKE, J. H., *Science and Religion* (Cambridge 1991).

[97] PANNENBERG, W., o.c., p.17.

[98] CAUTHEN, K., *Science, secularization and God* (Nashville 1969); DUBOUCHER, G., *La science et la foi* (París 1988).

[99] Mientras el secularismo radical tenga como algo bueno prescindir de este horizonte trascendente, o negarlo explícitamente, es muy difícil el diálogo teórico con esta tendencia. Pero el secularismo moderado dice, por una parte, que no corresponde a la

Reflexionar con rigor científico sobre el tema de Dios, con el método adecuado para esta reflexión, es el programa de Pannenberg. El rigor metodológico estará presente en la teología si ella se muestra capaz de aceptar un cierto *control de calidad* por parte de las demás ciencias, ya que —por definición— la teología ha decidido entrar en relación con ellas; no porque se suponga que la teología deba perder su autonomía o deba someterse. No se trata de invertir el antiguo esquema —la teología era la reina de las ciencias, que se convertían en su séquito— como si ahora la teología hubiera de someterse a la filosofía o a la física cuántica. Se trata de que en el diálogo abierto la razón humana podrá reseguir la labor del teólogo y captar la veracidad y significación de las aserciones teológicas. No solamente en el sentido de atrapar las falacias metodológicas, sino debido a que la razón, tal como Dios la ha creado, es capaz de captar la verdad y la significación de las realidades de este mundo y, por tanto, de entender lo que al fin y al cabo se dice con el lenguaje de este mundo. No hace falta para esto que la razón se erija en juez de la revelación, actitud que quiso descartar la Constitución *«Dei Filius»*, del Vaticano I. Lo que ahora se propone no está lejos de Melchor Cano cuando afirma que la razón humana y el parecer de los filósofos son «lugares teológicos» (eso sí, extrínsecos) de los que puede y debe echar mano el teólogo católico.

Pannenberg ha señalado cuatro de estas condiciones para que los asertos teológicos gocen de *significación* ante los interlocutores de las otras ciencias. Me permito reelaborarlas, teniendo en cuenta la necesidad pedagógica de esta obra:

1.ª Las aserciones teológicas no pueden limitarse a ser una serie de afirmaciones sobre las propias creencias judeo-cristianas, entendidas como un todo cerrado, como si no tuvieran ninguna relación con la experiencia humana, en cuanto esta experiencia es objeto de conocimiento por parte de las demás ciencias.

2.ª Las aserciones teológicas han de guardar, por tanto, una relación con el conjunto de la realidad objeto de experiencia humana. La conciencia filosófica otorga legitimación a esta experiencia. La conciencia filosófica formula esta experiencia como un problema actual al que se le deben dar soluciones. Esto quiere decir que la teología no puede ser totalmente ajena ni a la problemática actual, ni a sus posibles soluciones. Las aserciones teológicas se refieren a una rea-

cosmovisión de un estado o de una sociedad afirmar o negar este horizonte. El secularismo moderado —o al menos un cierto sector de él— vendría a decir que no está en condiciones de afirmar teóricamente la bondad o malicia, la conveniencia o el perjuicio que ese horizonte trascendente puede causar a la sociedad. Ahí es donde ese secularismo templado podría aceptar la «posición Pannenberg»: si no se sabe si es bueno o malo en teoría negar este horizonte o prescindir de él, ¿por qué negarlo en la práctica?

lidad universal; a una realidad experimentada en la actualidad; y, finalmente, a una realidad experimentada, cuyo significado haya sido puesto en relieve por la conciencia filosófica actual.

Con posterioridad, he oído decir a Pannenberg —en aplicación práctica de su criterio— que los teólogos debían decir *también a los científicos* qué sentido tiene el enunciado «el mundo ha sido creado por Dios», de forma que ellos puedan entender la afirmación religiosa que confluye en el problema actual acerca del comienzo y de la expansión del universo [100].

No porque la teología se preste a esta verificación de significado reduce su autonomía. Se puede apelar aquí al principio de la unidad de los saberes o, mejor dicho, al principio de la interrelación de los conocimientos. Dado que las aserciones teológicas se refieren al conjunto de la realidad tal como es captada por la experiencia humana —si bien se refieren a ese conjunto a la luz de la revelación—, hay lugar para que la conciencia culta pueda dar cuenta de la experiencia común que subyace a teólogos y filósofos, en términos de razón universal. Es ya un tópico recordar que Bergson trató acerca de la interrelación entre mística y filosofía.

3.ª Las aserciones teológicas, para ser significativas desde el punto de vista cultural, han de tener un poder explicativo de la realidad que supere el nivel cultural ya alcanzado, en el problema en cuestión, ya sea por la conciencia filosófica o por la teológica. Quiere decir que las aserciones teológicas han de alcanzar un nivel interpretativo superior al de las hipótesis precedentes.

4.ª Las aserciones teológicas, finalmente, han de tender a la siguiente meta: que puedan ser integradas como «saberes» en los respectivos sectores de la experiencia humana y social. Por ejemplo: la doctrina social de la Iglesia no sólo ha de ser coherente con unos principios ideales, sino que ha de poder decir algo referente a la sociedad actual y ser, de algún modo, aplicable a ella.

Estas cuatro condiciones constituyen criterios de verificación *indirecta* de la verdad o, cuando menos, de la rectitud, oportunidad y realismo de las aserciones teológicas. En realidad, estos criterios pueden resumirse en uno solo, a saber: Las aserciones teológicas no pueden ser puramente *formales,* es decir, aisladas o encerradas en sí mismas, sino que han de ser *reales,* en el sentido de referirse a realidades antropológicas, sociales e, incluso, cosmológicas. No han de erigirse tanto como «otro saber» acerca de la realidad, sino como el saber adorante de Dios en la realidad en cuestión. Por su propio dinamismo, las realidades trascendentes se reflejan en las realidades

[100] CHAUVÉ, D., *La Création, lieu de rencontre entre Science et Théologie* (Louvain-la-Neuve 1989); TOULMIN, S., *The return of Cosmology* (Berkeley 1985).

humanas: se hacen recurrentes y *sinérgicas* con ellas. Las aserciones teológicas deben producirse de acuerdo con la ley de la Encarnación, según la cual Dios mismo se expresa en lo humano: en lo humano verdadero, justo y amante, así como en lo humano pobre, débil y humillado.

Puedo asumir la gran parte de verdad que hay en la reflexión de Pannenberg a través de un ejemplo señero: el discurso teológico sobre el Espíritu Santo debe elevar el nivel de conciencia de lo humano hasta el punto de que diga algo *comprensible universalmente* sobre el nuevo modo de vida propuesto por el evangelio de Cristo, y debe decir algo *nuevo y de calidad* que permita una mayor comprensión del hombre situado en la «carne», en la «ley», en el «mundo», en el «pecado», es decir, en la no-existencia en Cristo. Debe decir qué significa que el amor *de Dios* ha sido derramado en *nuestros corazones por el Espíritu Santo.* Este discurso ha de tener relevancia antropológica: ha de poder expresar en forma conceptual o simbólica qué es la existencia en Cristo y la in-corporación a Él; qué es el nivel de la vida humana vivida en el Espíritu y qué es la realidad del Reino de Dios que se anticipa en la realidad personal como en la interrelacional. El discurso sobre el Espíritu Santo debe referirse, por tanto, a las realidades antropológicas capaces de acoger y recibir este mismo Espíritu, de forma que se explicite correctamente el cambio *humano* que suele seguir a la recepción del Espíritu *de Dios.* De otra suerte, la acción del Espíritu Santo, que tiende a convertir, elevar y enriquecer al hombre, podría parecer ilusoria o situada literalmente en la *u-topía:* en ninguna parte. La teología habla de Dios en cuanto Dios se ha referido a «este mundo», a «estos hombres», a «estos pobres». La teología tiene a Dios por único «sujeto» o argumento, pero en cuanto ese sujeto único que es Dios se ha automanifestado como iluminación y salvación, a través de su Palabra (Cristo) y de su Espíritu, en la llamada *economía divina* o divina dispensación. Esto nos lleva a una conclusión sencilla: *es bueno el diálogo interdisciplinar de los teólogos y de los investigadores de los diversos campos científicos* en plan de igualdad personal y de colaboración hacia la verdad escondida en el hombre.

CAPÍTULO IV

LAS FUENTES DE LA TEOLOGIA Sobre los lugares teológicos según Melchor Cano

BIBLIOGRAFIA

MELCHIORIS CANI, *Opera,* I (Madrid 1776), p.4. Ver: SANZ Y SANZ, J., *Melchor Cano* (Madrid 1959); AQUILINA, N. S., *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam* (Nápoles 1963); BELDA PLANS, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios de la Summa* (Eds. Universidad de Navarra, Pamplona 1982); *La autoridad del Romano Pontífice según Melchor Cano* (Pamplona 1986); GUBALLA, W., *Das «ius divinum» der «confessio integra» bei Melchior Cano* (Roma 1976); HORST, U., *Unfelilbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfelilbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I Vatikanischen Konzil* (Maguncia 1982); LANG, A., *Die «loci theologici» des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich 1925); LUBI, K., *De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani* (Roma 1961); MARCOTTE, E., *La nature de la théologie d'aprés Melchior Cano* (Ottawa 1949); TAPIA, J., *Iglesia y teología en Melchor Cano* (Roma 1989); TSHINABNGU, TH., *Melchior Cano et la théologie positive* (Lovaina 1964).

I. LOS «LUGARES TEOLOGICOS»

Felipe Melanchton (1479-1560) es uno de los primeros teólogos que habló de los «loci theologici» (τόποι), en sus *Loci communes rerum theologicarum,* de 1521 [1], pero les atribuyó un mero contenido material, que se correspondía con el contenido de los actuales tratados teológicos: el pecado, la justificación, la gracia, la fe, etc. [2].

Melchor Cano (1509-1560) es quien dibuja de modo genial el concepto formal de «lugar teológico» [3]. Si para Melanchton los *topoi*

[1] Reeditado como *Loci praecipui theologici* en 1559.

[2] KERN, W., NIEMANN, F.-J., *Theologische Erkenntnislehere* (Patmos Verlag, Düsseldorf 1981); edición española: *El conocimiento teológico* (Herder, Barcelona 1986), p.61.

[3] Agradezco a la Biblioteca Pública Episcopal del Seminario de Barcelona las facilidades para que pudiera disponer de la edición de las Obras de Melchor Cano: MELCHIORIS CANI, *Opera,* I (Madrid 1776), p.4. Ver: SANZ Y SANZ, J., *Melchor Cano* (Madrid 1959); TAPIA, J., *Iglesia y teología en Melchor Cano* (Roma 1989); AQUILINA, N. S., *De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam* (Nápoles 1963); BELDA PLANS, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios de la Summa* (Eds. Universidad de Navarra, Pamplona 1982); *La autoridad del Romano Pontífice según Melchor Cano* (Pamplona 1986); TSHINABNGU, TH., *Melchior Cano et*

se correspondían con los contenidos materiales de la teología, para Cano equivalen a las *fuentes de los contenidos.* Vale la pena dar toda la importancia tanto al punto de partida como a la descripción de los *lugares* tal como lo explicita el teólogo de Salamanca.

Punto de partida. Como punto de partida, el mismo Cano evoca a Aristóteles, consciente de que la doctrina de los «lugares teológicos» que va a exponer tiene una cierta semejanza con las clasificaciones geniales del «Filósofo». Este, en efecto, define y clasifica en sus *Tópicos (Loci* en latín) los actos primordiales del entendimiento: la percepción, el juicio y el raciocinio (con su instrumento: el silogismo), como lugares comunes del conocimiento humano. Ahora, Cano quiere dar forma a diez tópicos o lugares teológicos que abarquen, en conjunto, las diez fuentes de las que puede disponer el teólogo para extraer de ellas los argumentos válidos para el discurso teológico:

> «A semejanza de Aristóteles que, en los *Tópicos,* propuso unos lugares comunes, como si fuesen la sede o los testimonios visibles *(notas)* de los argumentos que pudieran proporcionar los materiales para todos los debates *(disputationes),* así también nosotros proponemos unos lugares que sean como la sede de todas las argumentaciones teológicas, de las cuales los teólogos puedan extraer sus argumentos idóneos, ya sea para confirmar, ya sea para refutar» [4].

Descripción de los «loci». Cano, por tanto, no piensa en los contenidos materiales del saber teológico, como son los tratados sobre la justificación, la gracia, el pecado, la fe u otros de este género [5], sino en las fuentes que testifican las verdades de la revelación. Cano piensa en los «lugares» que contienen los principios de la teología.

Poco tiempo más tarde, Juan de Santo Tomás coincide con Cano y nos proporciona una exacta definición de los «loci»: «Los lugares

la théologie positive (Lovaina 1964); LANG, A., *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich 1925); LUBI, K., *De conclusionibus theologicis ad mentem Melchioris Cani* (Roma 1961); GUBALLA, W., *Das ius divinum der confessio integra bei Melchior Cano* (Roma 1976); HORST, U., *Unfelilbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfelilbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I Vatikanischen Konzil* (Maguncia 1982); MARCOTTE, E., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Ottawa 1949).

4 Esta definición ya había sido prefigurada en la primera página de la obra: «Quorum primus [liber] enumeret locos, e quibus idonea possit argumenta depromere, sive conclusiones suas Theologus probare cupit, seu refutare contrarias». Ver BELDA PLANS, J., *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios de la Summa* (Eds. Universidad de Navarra, Pamplona 1982).

5 CANO, M., o.c. (Matriti 1776), I, 3, p.3: «ut de iustificatione, de gratia, de peccato, de fide [...] id quod e nostris fecere plurimi, e Lutheranis non modo Philippus, sed Calvinus etiam fecit».

teológicos son *los **principios** de los que el teólogo extrae sus argumentos y pruebas*» [6].

Juan de Santo Tomás coincide también con el criterio fundamental de Melchor Cano, según el cual toda argumentación descansa o bien en la razón o bien en la autoridad. Al teólogo, dice Melchor Cano, le es necesaria en primer lugar la *autoridad (de la confesión de la fe)* y, en segundo lugar, la autoridad de la *razón*. Por ser la teología «ciencia de la revelación», la razón tiene el segundo papel *(postremas partes habet)* como *«pedisequa»* de la autoridad [7].

II. NUMERO Y CLASIFICACION DE LOS «LOCI»

La coincidencia tanto en el criterio fundamental por el que se distinguen los lugares teológicos como en lo que constituye la substancia de los mismos, hace que Melchor Cano y Juan de Santo Tomás coincidan también en el número y en la clasificación de los «loci». De acuerdo con el criterio bipartito (pero de preeminencia de la autoridad de la fe sobre la razón), dirán que los siete primeros lugares teológicos están basados en la autoridad: son los «lugares» donde puede hallarse la fe católica, de acuerdo con la autoridad de los testimonios de la revelación. Dicho de otro modo: son «sedes» o «capítulos» de los que se puede extraer autorizadamente los contenidos de la revelación y, por tanto, los contenidos de la confesión de la fe, la cual es simplemente la recepción de la revelación.

En contraposición a estos siete «loci», los dos últimos «lugares» son también *autoridades*, pero en otro sentido. Ellos pueden aportar las opiniones autorizadas de los filósofos y de la historia, aunque estas opiniones no tengan la certeza teológica de los principios. Finalmente, un solo lugar, el octavo, no puede calificarse de autoridad, pero es imprescindible, ya que está constituido por la misma *razón natural*. Más que un lugar, en el sentido de un «depósito», es el instrumento que el teólogo, instruido por el cultivo de las ciencias, no puede dejar de usar. Estas consideraciones justifican el orden en el que Melchor Cano y Juan de Santo Tomás enumeran los «loci»:

A) En primer lugar, se hallan las «autoridades» de las que podemos extraer la fe que confiesa la Iglesia *(fides Ecclesiae)*:

[6] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici Tomus I* (Desclée, París-Tournai-Roma 1931), p.407.

[7] CANO, M., *De Locis theologicis Libri duodecim* (Lovanii 1564), liber I, cap.2, p.3. «Utraque igitur theologo necessaria est, et auctoritas et ratio. Sed ita tamen, ut auctoritas primas in Theologia partes obtineat, ratio vero habeat postremas» (Matriti 1776, p.3).

1. La autoridad de la *Sagrada Escritura*, que se contiene en los Libros canónicos.

2. La autoridad de la *Tradición* de Cristo y de los Apóstoles.

3. La autoridad de la *Iglesia Católica.*

4. La autoridad de los *Concilios*, sobre todo los Ecuménicos o Generales, en los que reside la autoridad de la Iglesia Católica.

5. La autoridad de la *Iglesia Romana*, que, por divino privilegio, se llama y es apostólica (o, como dice Juan de Santo Tomás, la autoridad del Sumo Pontífice).

6. La autoridad de los *Padres* (la autoridad de los «santos antiguos», dice Melchor Cano).

7. La autoridad de los *teólogos escolásticos*, a los que hay que añadir los peritos pontificios.

B) Aquí aparece el lugar e instrumento de la razón natural. Podríamos llamar «autoridad de la razón» a este octavo «lugar»:

8. La *razón natural* que se ejerce por el cultivo de todas las ciencias naturales.

C) Vuelven por fin las dos últimas autoridades, *extrínsecas* al quehacer teológico, pero que en el lenguaje moderno no dudaríamos en calificar de *mediaciones* legítimas de este quehacer: la mediación de la filosofía y la mediación de la historia.

9. La autoridad de los *filósofos* que siguen el criterio de la naturaleza, entre los cuales están los Jurisconsultos.

10. La autoridad de la *historia humana*, ya sea escrita por autores dignos de crédito, ya sea transmitida de generación en generación, pero no de modo supersticioso sino con grave y constante razón [8].

Uno de los últimos autores de la llamada «segunda escolástica», J. B. Gonet, jerarquiza estos lugares de acuerdo con el grado de certeza que brindan: Los cinco primeros ofrecen una prueba irrefragable, porque brindan los principios ciertos de la fe; de estos cinco, los dos primeros (Sagrada Escritura y Tradición de Cristo y de los Apóstoles) son *norma ipsa et regula circa res fidei;* mientras los tres siguientes (la autoridad de la Iglesia Universal, la de los Concilios y la de la Iglesia Romana) son el «*juez* que discierne lo que debe ser aceptado por la fe» [9], puesto que constituye precisamente un artículo de esa misma fe. Gonet subdivide los lugares teológicos en *propios* (de la teología) y *extraños* a ella (los dos últimos). También en argumentos que dan lugar a una prueba *necesaria* (antes ha dicho que

[8] Cano, M., o.c., liber I, cap. I (Matriti 1776), p. 4; ver Juan de Santo Tomás, o.c., p.407-408.

[9] Gonet, J. B., *Clypeus theologiae thomisticae, tomus primus*, editio decima (Antwerpae 1753).

ofrecían una prueba *irrefragable)* porque ofrecen los principios ciertos de la fe, y los que ofrecen argumentos *probables,* cercanos a las *opiniones* [10]. La distinción entre «norma» y «juez», como si apelase a la moderna distinción entre el poder legislativo y el judicial, me parece muy oportuna y fértil para entender la implicación y la diferencia mutua entre Escritura, Tradición y Magisterio, en el sentido en que lo hará la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II.

Aparte los cinco lugares primeros, de los que se extraen argumentos ciertos e «infalibles», los otros cinco suelen enumerarse como aquellos lugares de los que el teólogo puede extraer argumentos simplemente *probables.* En efecto, argumentos probables ofrecen los Padres y los teólogos, excepto el caso de unanimidad; argumentos probables son también los de la razón, los que se extraen del parecer de los filósofos y los que ofrece la historia [11].

III. EL MATIZ DE DOMINGO BAÑEZ

Domingo Báñez, discípulo de Cano en Salamanca, mantiene la misma definición de *lugar teológico* que su maestro Cano y que Juan de Santo Tomás [12], pero prefiere la división de Tomás de Aquino a la de su maestro. En efecto, Domingo Báñez evoca la II-II, q 1, a 10 de la *Summa Theologiae,* donde santo Tomás se limita a una división tripartita de los tópicos o lugares teológicos:

1. La Sagrada Escritura, a la cual pueden reducirse las demás autoridades de la Iglesia (Tradición, Concilios, Papa...) [13].

2. La autoridad de los «otros doctores de la Iglesia» (los Padres y Teólogos, que —*en los casos de unanimidad*— aportan un argumento que no puede dejar de ser cierto ya que también ellos expresan la fe de la Iglesia).

3. La razón natural y la autoridad de los filósofos. De este tercer lugar tomista, el teólogo puede extraer argumentos probables.

Esta división tripartita no deja de tener ventajas —entre ellas, su misma simplicidad—, si bien hizo mayor fortuna en la historia de la teología (al menos hasta la Ilustración y, prácticamente, hasta nues-

[10] GONET, J. B., o.c., *Disputatio prœmialis,* art.VIII, p.16.

[11] GONET, J. B., ibid.

[12] BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Sancti Thomae Tomus Primus* (Duaci, Douay 1614), ad I, q.1 a.8, p.42: «Est igitur locus theologicus sedes quaedam et caput unde theologi argumenta desumunt [...] Capita et principia argumentorum quae secundum artem dialecticam disponuntur. Id quod Aristoteles in *Topicis* fecisse videtur proponens communes locos, ex quibus omnis argumentationis forma ad omnem disputationem invenietur».

[13] BÁÑEZ, D., ibid.: «Ad auctoritatem Sacrae Scripturae reduci potest Ecclesiae auctoritas».

tros días) el criterio analítico de Melchor Cano que nombra todos los tópicos posibles, en vez de agruparlos en tres secciones, y que sobre todo distingue entre la autoridad de la Sagrada Escritura y la Tradición —que son *norma normans non normata*— y la autoridad de la Iglesia intérprete, que es *norma normata*. La distinción de autoridades sugerida por M. Cano conduce directamente a la jerarquía de autoridades establecida por *Dei Verbum* [14] y explicitada por teólogos como Juan Alfaro [15] y Walter Kasper *(Ecclesia sub Verbo Dei)* [16].

IV. EXPLANACION DEL CONTENIDO DE LOS «LOCI» SEGUN MELCHOR CANO

1. Sobre la Escritura, la Tradición y el Magisterio

Este libro ofrecerá sendos capítulos centrales dedicados a este triple tema: el primero de ellos dedicado a la estrechísima relación entre Escritura y Teología, relación semejante a la del alma con el cuerpo. Otro capítulo contemplará la implicación de la Teología con la Tradición que arranca de los Apóstoles, al paso que un tercero analizará el «rol» del Magisterio en relación con la misma Teología, así como la posible fecundación del Magisterio por la aportación de los teólogos. Estos capítulos recubren, además de los *loci* primero y segundo de M. Cano, correspondientes a la Escritura y a la Tradición, los *loci* que corresponden a la Autoridad de la Iglesia católica (n.3), a los Concilios (n.4) y a la Iglesia Romana (n.5). De modo que sobre la temática de *Escritura, Tradición* y *Magisterio eclesial*, me remito a los capítulos VI, VII y VIII de este libro, y tan sólo me parece conveniente mostrar aquí lo más original de Melchor Cano: su concepción muy trabajada de la Tradición y su visión convincente de la Iglesia indefectible.

[14] CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n.10.

[15] ALFARO, J., *La Teologia di fronte al Magistero*, en R. LATOURELLE, G. O'COLLINS (Eds.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (Queriniana, Brescia 1978), p.413-432.

[16] KASPER, W., *Einführung in den Glauben* (Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia 1972); ed. española: *Introducción a la fe* (Salamanca 1976), p.165: «La Iglesia posee una norma que le ha sido dada previamente y encargada [Escritura y Tradición]. No está sobre sino bajo la palabra de la revelación».

a) *La doctrina de Cano sobre la Tradición*

Melchor Cano dedica el Libro III de *De locis theologicis* a las Tradiciones apostólicas. Fija la postura de la Reforma, como es habitual en él, con gran despliegue retórico [17], pero al mismo tiempo con gran precisión:

> «Así pues, [los Reformadores] piensan que de ningún modo puede probarse que las Tradiciones de la Iglesia deriven de Cristo y de los Apóstoles [...]. Concluyen que, actualmente entre nosotros, ningún dogma puede probarse por la tradición» [18].

Una vez puesta así la *cuestión* por Cano, se le hace preciso refutar simplemente la posición reformada. Es útil comparar esta posición de la cuestión por Melchor Cano con la amplia posición de una cuestión según la lógica aristotélica. Para Aristóteles, la cuestión *(quaestio)* debía «ponerse» (o «ex-ponerse») con toda amplitud, según las cuatro coordenadas: *an sit, quid sit, qualis sit, quaenam causa sit.* La cuestión, así abierta, hubiera permitido comparar, como siglos más tarde lo hará el Vaticano II, las tres grandes magnitudes —Iglesia, Escritura y Tradición— en términos reales, históricos y no polémicos. Pero tal como Cano ha puesto la *quaestio,* la gran amplitud aristotélica queda reducida a los términos de la polémica antiprotestante. En efecto, la cuestión se pone polémicamente y conduce a la simple refutación de la tesis según la cual no existen tradiciones que vengan de Cristo y de los Apóstoles.

Esta refutación tiene dos partes. En la primera, Cano señala con vigor los cuatro fundamentos que constituyen las Tradiciones apostólicas:

PRIMER FUNDAMENTO: *La Iglesia es más antigua que la Escritura.* Es un argumento que hoy día podemos comprender, porque se basa en un *factum historicum,* no en elucubraciones más o menos lógicas. Pero Melchor Cano lleva su constatación de *lo que es* al terreno de lo que podría ser o debería ser. Para Cano, la fe y la religión quedarían constituidas con firmeza aun sin la Escritura. Aquí Cano introduce una consideración lógica como premisa menor. En efecto, el genio barroco, con su proclividad a superponer elementos, cae en el defecto de mezclar los hechos históricos con la deduc-

[17] «Quem elegantiorem adhibere soleo, quam consuerunt scholastici in libris suis» (CANO, M., o.c., vol. II, XII, *Prœmium,* p.125).

[18] CANO, M., o.c., III, 1, p.182: «Nam quod Ecclesiae Traditiones a Christo et Apostolis descenderint, existimant probari posse nullo modo [...] Colligunt apud nos nunc ne unum quidem dogma posse traditione probari. Quin opportere omnes fidei et religionis controversias sacrarum litterarum testimoniis componere: finire vero nihil, nisi quod sacris Litteris sit expressum».

ción lógica, mezcla en la cual la lógica se introduce no sólo como un hecho más, sino como un elemento que juzga la historia: como árbitro supremo para decidir qué es lo que *debió haber ocurrido* [19].

Mi crítica tiene una finalidad muy obvia y constructiva. No es necesario extrapolar la argumentación hasta el punto de imaginar una Iglesia sin Escritura. Seguramente, la Providencia ha querido que hubiera Escritura y Tradición, de modo que la Escritura sea el elemento *más objetivo desde el principio,* y la Tradición el *más vital y fluyente de una generación a otra.* De los dos elementos, bien trabados, extrae la Iglesia su certeza [20].

SEGUNDO FUNDAMENTO: *No todas las cosas que pertenecen a la doctrina cristiana han sido explicitadas por la Sagrada Escritura.* En la Escritura estaría implícito aquello que la Tradición se encargaría de explicitar, como es, por ejemplo, la virginidad de María, el descenso de Cristo a los infiernos, la legitimidad del Bautismo de párvulos, la Procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, la igualdad de las tres personas en una única sustancia y su distinción por las propiedades relativas, así como la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (Cano quiere decir que el dogma de la *transustanciación* no ha sido expresado explícitamente en la Escritura, sino por un Concilio (Trento) que, sin duda, se ha basado en la Tradición). Todos estos puntos no han sido expresados según Cano —no han sido explicitados como lo serán luego en la historia de la Iglesia— en los Libros canónicos. En cambio, estos mismos puntos son tan ciertos en la fe que, si alguien los contradice, puede ser calificado como hereje [21].

TERCER FUNDAMENTO: *Muchas cosas pertenecen a la doctrina y a la fe de tal suerte que ni abiertamente ni oscuramente se encuentran en la Escritura.* Aquí Cano se muestra partidario de que existan en la Tradición «dogmas» o verdades que no se encuentran ni siquiera implícita u oscuramente en la Escritura. Los ejemplos son, de alguna manera, sorprendentes, ya que se extienden desde las palabras de la consagración del cáliz hasta muchas palabras de Cristo que no se encuentran en los Libros [22].

[19] Este método histórico-deductivo, que no es puramente histórico, porque en él se introduce un elemento deductivo, es empleado abundantemente en su ejemplificación histórica por M. Cano, y trataba de introducirse peligrosamente en la Sesión IV de Trento sobre la Escritura y la Tradición. La energía del Card. Cervino, al pedir que no se hiciera un elenco de las Tradiciones apostólicas sino que se definiera el principio Tradición, atajó ese peligro.

[20] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum,* n.9.

[21] CANO, M., o.c., III, 3, p.193.

[22] CANO, M., o.c., III, 3, p.194.

CUARTO FUNDAMENTO: Cano apela a algo que le parece de sentido común, a saber, que *los Apóstoles se expresaron por medio de la letra escrita y de viva voz* [23].

Después de haber puesto los fundamentos en esta primera parte, Cano abre un segundo tiempo con una cuestión metodológica, que pregunta por el acceso del teólogo a la Tradición apostólica: ¿de qué manera al teólogo le puede constar que tal o cual dogma ha sido transmitido por Tradición? Cuatro vías se establecen, no exactamente correlativas a los fundamentos. Estos eran las causas que constituían las tradiciones. Estas son las vías de acceso del teólogo a esas mismas tradiciones.

> «Son cuatro vías abiertas que —si las seguimos— de ningún modo permitirán que erremos en el camino de investigar las tradiciones de los Apóstoles» [24].

Primera vía: La expresa Cano con las palabras de san Agustín:

> «Lo que la *Iglesia universal siempre retuvo,* sin que haya sido instituido por los Concilios, creemos rectamente que ha sido transmitido por la autoridad apostólica» [25].

Segunda vía: Si *los Padres mantienen algún dogma de fe, que no está mantenido por las Sagradas Escrituras,* de modo concorde y desde el inicio del decurso de los tiempos, es señal de que la Iglesia lo ha recibido por Tradición apostólica. Así, la virginidad de María, el descendimiento de Cristo a los infiernos o el número cierto de los evangelios.

Tercera vía: Aquello que *deriva necesariamente de la autoridad de los apóstoles,* puesto que está probado por el común y actual consenso de los fieles de toda la Iglesia, sin que ninguna potestad humana pudiera establecerlo, como es la capacidad eclesial de disolver votos o de remitir juramentos y la facultad de dispensar el matrimonio rato y no consumado.

Aquí Cano vuelve a usar claramente lo que he llamado mezcla del método histórico y lógico-deductivo, porque trata de dirimir mediante dicha lógica deductiva lo que está o no está realizado en los hechos.

[23] CANO, M., o.c., III, 3, p.195.

[24] CANO, M., o.c., III, 4, p.203. Tradiciones apostólicas pueden ser: las órdenes menores, el ayuno cuaresmal, el Bautismo de párvulos, la veneración de las imágenes o el Símbolo de los Apóstoles (ibid.).

[25] AGUSTÍN, *Contra Donatistas,* lib.IV, cap.24.

Cuarta vía: Si existe el *testimonio concorde* (uno ore) *de los varones eclesiásticos acerca de que un dogma o una costumbre concretos* han llegado hasta nosotros por tradición apostólica: es el caso del símbolo de la fe [26].

Soy consciente de haber expuesto una típica mentalidad renacentista y pre-barroca, la cual incluye el deseo de *saber en totalidad.* Un deseo de saber *mediante la historia y la razón* la totalidad de los hechos y su significado. Esta pretensión de totalidad sistemática lleva a colmar las lagunas de una manera no del todo auténtica: donde debería haber investigación histórica se introduce la lógica deductiva y se llega a una conclusión precisa. Este es el deseo incolmable de los teólogos del XVI: llegar a todas las conclusiones que permiten poseer un saber cierto... frente a la novedosa doctrina reformada. No podemos acusarlos en forma maniquea. Más aún: son admirables en muchos aspectos. Pero no es extraño que la Iglesia católica haya tenido que desembarazarse trabajosamente (seguramente no lo logró hasta el Concilio Vaticano II) de una ciencia que integraba, sin llegar a jerarquizarlos del todo, elementos tan dispares como la Escritura, la historia, la lógica aristotélica, con la que se pretendía *un saber sin fisuras.* En contraposición, el siglo XX se atiene a las reglas del «no-saber». El siglo XX sabe y siente que no puede llegar a saberlo todo [27], y permanece tranquilo sostenido por saberes parciales, suficientemente sólidos.

b) *La doctrina de Cano sobre la Iglesia indefectible*

Para Cano el nombre griego *Ekklesia* puede traducirse —*si verbum verbo reddas*— por la palabra latina *«convocatio».* Por gracia de Dios se reúnen con-vocados: *vocatione conveniunt.* Por eso, san Pablo dijo: «habéis sido llamados a la comunión *(in societatem)* con Jesucristo, su Hijo. Sin duda ninguna —continúa Cano— la Iglesia es la comunión con Cristo *(societas cum Christo)»* [28].

Por eso, no puede darse el nombre de Iglesia a cualquier multitud. Tan sólo puede ser llamada Iglesia la multitud reunida por la fe y por la llamada *(con-vocatio).* La Iglesia es, en efecto, el lugar donde la multitud se reúne (en comunión con Cristo) y es propiamente esa misma multitud [29]. A Cano solamente le falta pensar que esta

[26] CANO, M., o.c., III, 4, p.207.
[27] Ver la frase ácida de GREENE, G., *El Revés de la Trama* (Madrid 1993), p.341: «La Iglesia conoce todas las reglas. Pero no conoce lo que ocurre en el corazón de una persona».
[28] CANO, M., o.c., vol.I (Matriti 1776), IV, 2, p.240.
[29] Ibid.

multitud se reúne en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, para llegar a la conocida formulación de *Lumen gentium* inspirada en Cipriano [30]. Pues bien: esta Iglesia, formada por los puros y por los pecadores, es indefectible. Cano establece —como hizo en el tema de la Tradición— unas conclusiones altamente pedagógicas:

Primera conclusión: «La fe de la Iglesia no puede fallar» [31]. De entre el tejido de argumentos aportados por Cano para mantener esta conclusión, es significativo el que presenta a la Iglesia habitada por el Señor, según el salmo 132: «Dios ha elegido a Sión como habitación suya» (Sal 132,13).

Segunda conclusión: «La Iglesia no puede errar en su acto de fe» *(«Ecclesia in credendo errare non potest»)* [32]. Nuevamente hace su aparición el argumento de la inhabitación del Señor en su Iglesia para que no desfallezca su fe y su caridad. Esta inhabitación la realiza también el Espíritu Santo, según la promesa de Jesús: «Yo he rogado al Padre, que os dará otro Paráclito para que permanezca con vosotros eternamente: el Espíritu de la Verdad». Ahora sí está bien aportado un texto de la Escritura, para poder contemplar la Iglesia como el lugar del Espíritu de Jesús enviado por el Padre.

Tercera conclusión: «No sólo no podía errar en la fe la Iglesia antigua; tampoco la Iglesia que actualmente existe y la futura, hasta la consumación de los siglos, puede ni podrá errar» [33]. Es la extensión al tiempo presente y al futuro de la Iglesia, entendida como don de Dios que habita en ella.

Cuarta conclusión: «No solamente la Iglesia universal, es decir, la reunión de todos los fieles, tiene ese sempiterno Espíritu de la Verdad, sino que ese mismo Espíritu lo tienen los Príncipes y pastores de la Iglesia» [34]. Cano entiende de manera bastante amplia este concepto de «príncipes y pastores». Lo aproxima en realidad a la lista paulina de Efesios 4, donde se nombran los carismas de los Apóstoles, profetas, evangelistas y doctores, que realmente no pueden errar porque, entonces, la multitud de la Iglesia erraría como ovejas sin pastor. Evidentemente, el arquetipo de los pastores son los Obispos en cuanto *«convienen en una misma sentencia»* [35].

[30] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium,* n.4.
[31] CANO, M., o.c., IV, 4, p.254.
[32] Ibid., p.255.
[33] CANO, M., o.c., IV, 4, p.262.
[34] Ibid.
[35] «In unam sententiam convenire», ibid., p.264.

2. Sobre la autoridad de los Padres (n.6)

Con el paso de los años, hay que dibujar cada vez mejor el «mapa» de la doctrina de los Padres de la Iglesia. La Patrología general y los estudios patrísticos particulares deben jugar cada vez más en la base de una enriquecida teología sistemática.

Evidentemente, la santidad es signo de la autoridad —doctrinal y espiritual— en la Iglesia. También la doctrina de los Padres, que escribieron después de los escritos canónicos del Nuevo Testamento, es *creíble* debido a la doble cualidad de *doctrina* y *santidad* de quienes los escribieron [36]. Las conclusiones respecto de los santos padres son muy sobrias:

1.ª conclusión: La autoridad de los santos (padres), ya sean muchos o pocos, cuando se aduce en aquellos puntos que la luz natural de la razón puede abarcar, no aporta argumentos ciertos. Tan sólo tiene la autoridad que le presta la razón, que está de acuerdo con la naturaleza.

2.ª conclusión: La autoridad de uno o de dos Padres, en las cosas que pertenecen a las Sagradas Letras y a la doctrina de la fe, puede administrar un argumento probable, pero no firme. Sería imprudente despreciarlo como si no fuera *nada,* pero también sería imprudente tenerlo como *cierto.*

3.ª conclusión: La autoridad de varios santos (padres), cuando hay otros que dicen lo contrario, no es válida para prestar un argumento firme y suficiente al teólogo.

4.ª conclusión: La autoridad de todos los santos (padres) en las cosas que no pertenecen a la fe, puede ser un argumento probable, pero no firme.

5.ª conclusión: En la exposición de las Sagradas Letras la *común sentencia de todos los santos padres antiguos* presta al teólogo un argumento ciertísimo para corroborar las aserciones teológicas. Porque, entonces, el sentir de todos los santos es el sentir del mismo Espíritu Santo [37]. Este es el espíritu de la contrarreforma en cuanto contiene el principio católico: hay una correlación profunda entre el elemento visible de la Iglesia y su aliento invisible, esto es, entre el hecho empírico de que los santos entiendan la Escritura de modo común y unánime y el hecho teológico de que ése sea el sentir mismo del Espíritu Santo invisible.

[36] CANO, M., o.c., VII, 1, p.445.

[37] CANO, M., o.c., VII, 3, p.451 (1.ª conclusio); p.452 (2.ª concl.); p.456 (3.ª concl.); p.457 (4.ª concl.); p.459 (5.ª concl.).

3. Sobre el testimonio de los teólogos (n.7)

Hay que aclarar que por «teólogos» —cuyo consenso *unánime* sería un signo de certeza de las verdades teológicas— se entienden los teólogos escolásticos, que fueron contemplados por los de la segunda Escolástica como una suerte de *segunda generación de Padres*. Los teólogos escolásticos habían sido desvalorizados por los autores de la Reforma, y ésta es la razón de la vindicación que Cano hace de su pensamiento [38]: La función primera de tales teólogos consistió en poner en clara luz, como si se rescatara de las tinieblas, lo que está oculto en las sagradas escrituras y en la tradición de los Apóstoles [39].

Cano revela a las claras el concepto de *scientia conclusionum* que tiene de la teología, puesto que agradece a los escolásticos que hayan buscado los principios teológicos en la Escritura y la Tradición y que hayan mantenido las conclusiones teológicas, extraídas por silogismos, en el ámbito que les corresponde. Con ello tales teólogos han defendido nuestra fe del embate de los herejes [40].

Pero a los escolásticos les compete otra función: la de ilustrar y confirmar, en cuanto es posible, la doctrina de Cristo y de la Iglesia con las disciplinas humanas. En este punto, Cano apunta con vigor el principio básico de la inculturación de la fe: «si recibimos la doctrina acomodada a nuestro modo de ser, realmente la podemos hacer nuestra» [41].

Las conclusiones parciales, esta vez, se resumen con fuerza en la que Cano expone como tercera: «Contradecir la sentencia concorde de los teólogos escolásticos, *en materia de fe o de costumbres*, si no es herético, es próximo a la herejía» [42].

[38] CANO, M., o.c., VIII, 1, p.484.

[39] CANO, M., o.c., VIII, 2, p.487.

[40] «Ita censent id praeclari et magni theologi esse, nihil ultra quam sacris litteris proditum est, definire, hoc est, in theologiae principiis haerere, mentem a consequentibus et repugnantibus sevocare. Quorum sententia quid sibi velit, non intelligo. Potest enim quicquam esse absurdius, quam sola disciplinae principia habere definita, conclusiones vero, quae certo atque evidenti syllogismo ex illis conficiuntur, aut ignorari velle aut in ambiguo relinqui?» (CANO, M., o.c., VIII, 2, p.488).

[41] CANO, M., o.c., VIII, 2, p.490: «Spectat denique ad scholasticorum functionem, Christi ecclesiaque doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis aut illustrare, aut etiam confirmare [...] etiam si commodatam acceperimus, jure quasi nostra facere possemus».

[42] CANO, M., o.c., VIII, 4, p.494.

4. Sobre la razón humana y los filósofos (n.8-9)

Cano aduce una serie de «autoridades» para mostrar que la razón humana no puede aportar nada al uso de la teología por el católico: ¡Dios no revela al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo a aquellos que raciocinan por medio de silogismos! [43]. Cano cita el *Eclesiastés* y a san Pablo como posibles enemigos de la razón: «*Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam*», que literalmente quiere decir: «Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (Col 2,8). Pero, en el fondo, la autoridad de la Sagrada Escritura está estableciendo un excelente criterio para asumir la mediación filosófica.

Cano se atendrá con vigor a la consideración positiva de la *razón no esclavizante* propuesta por san Pablo y establece este principio claro: «La fe sola, sin doctrina ni razón, no podría defenderse» [44]. Siglos más tarde, el Vaticano I establecerá que no hay que suponer la razón en pugna con la fe, sino iluminada por la luz de la fe [45]. Es curioso comprobar que la razón natural se ejerce normalmente, según Cano y sus discípulos dominicanos, con el estudio de las ciencias humanas. Esto es válido también para hoy. El resultado no es, pues, el de una razón individual y subjetivizada que emerge *frente* a la realidad para decir, acerca de esta realidad, algo elaborado subjetivamente, sino que volvemos al concepto de conciencia —*scire cum* [46]—, a saber: volvemos al concepto de una *intelligentia* y de una *ratio* formadas en contacto con la realidad: podríamos decir que la *ratio* surge «*a caballo*» («*a fianco*») de la realidad misma, leída por la *intelligentia;* valorada, interpretada y ordenada o clasificada —esto es, tenida en cuenta— por la *ratio,* siempre abierta a la luz de Dios.

[43] CANO, M., o.c., IX, 2, p.526-527.

[44] CANO, M., o.c., IX, 4, p.532. En seguida añade Cano: «Nam philosophia, et omni ratione disputandi sublata, cum fide sancta rusticitas manet: quae, ut Hieronimus ad Paulinum scribit, quantum prodest vitae merito, tantum simplicitate nocet, si adversariis non resistat. Itaque vacillavit fides, nisi fidelis, quod Petrus ait, paratus sit reddere rationem, id quod sola fide sine ratione, fieri non potest. *Theologia denique citra naturae rationem non constat.* Cum enim sit homo rationalis, est illi ingenita raciocinatio, sive agat secum quid, sive cum altero, sive velit humana seu divina cognoscere [...] *Ratio enim res omnes continet...*».

[45] Ver CONCILIO VATICANO I, Const. *Dei Filius*, DS 3016: «Ac ratio, quidem, fide illustrata...».

[46] Ver mi trabajo *Consciència moral i comunitat eclesial,* Ponencia de un Coloquio habido en Tubinga entre las Facultades de Lyon, Tubinga y Barcelona, publicado en AA. VV., *La consciència moral* (Abadía de Montserrat 1995), p.97-119, en especial p.102-103.

Sobre los filósofos griegos, Cano es sensible al cambio de mentalidad que el Renacimiento ha supuesto respecto de la recepción de Platón, mucho más estimado por los humanistas que por los escolásticos. Cano presenta un Agustín que tiende al platonismo, y un Tomás de Aquino más aristotélico: hay que tener en cuenta que Platón no tuvo tanta entrada en la Escuela como la tuvo Aristóteles. Melchor Cano concede, sin embargo, que Platón habló abierta y constantemente de la inmortalidad del alma, de la divina providencia, de la creación de las cosas, de los límites del bien y del mal, del premio correspondiente a la otra vida, etc. Pero la opinión de Tomás de Aquino es mejor y debe ser aprobada, mientras se tome con cierta moderación. En efecto:

> «Aristóteles nos agrada, y rectamente nos agrada, mientras no queramos, contra su voluntad, convertirlo siempre al dogma cristiano. Esto es lo que suelen hacer sus intérpretes» [47].

Estos intérpretes, concluye Cano con desparpajo, fuerzan el contexto y coaccionan a Aristóteles para que —tanto si quiere como si no quiere— se pronuncie por la fe católica. Y para remachar el clavo continúa con una lista de ejemplos en los que los errores de Aristóteles no son denunciados por sus «piadosos» intérpretes. Cano no intenta con esta actitud acusar a Aristóteles, «virum doctissimum, deque humanis litteris omnibus benemeritum» [48], aunque casi le escandaliza que en Italia se dé tanto tiempo al estudio de Aristóteles como al de las Sagradas Escrituras.

5. Sobre el lugar de la historia (n.10)

Es interesante analizar el concepto de historia de Melchor Cano y las razones de la utilidad de la ciencia histórica en el quehacer del teólogo. A primera vista se diría que la concepción de la historia profana que tiene M. Cano es eminentemente crítica, en lo que no hace más que seguir el parecer de san Jerónimo:

> «No debemos descansar, dice, en la autoridad de aquellos cuyas mentiras detestamos» [49].

[47] CANO, M., o.c., X, 5, p.570: «Placet enim quoque nobis Aristoteles, et recte placet, modo non repugnantem etiam illum ad Christi velimus semper dogma convertere. Id quod interpretes fere solent. Qui vim contextui saepe afferunt, atque Aristotelem cogunt, ut velit nolit pro fide catholica pronuntiet».

[48] Ibid., p.571.

[49] «Non debemus, inquit, eorum auctoritate acquiescere, quorum mendacia detestamus» (In Ezeq. cap.27), citado por CANO, M., o.c., vol.II, XI, 3, p.15-16: «Quid in

El hecho de no existir autoridades ciertas ni probables en la historia pagana, no impide que Cano enaltezca, un tanto retóricamente, la utilidad del conocimiento de la historia por parte del teólogo, *cuius et cognitio magnos fructus parit, et ignoratio parit errores* [50]. Cano, según su método, presenta abundantes ejemplos de desconocimiento de la historia que ha llevado a notables errores en el entendimiento de las Escrituras.

Entre estos ejemplos está el de las tinieblas que envolvieron toda la tierra a la muerte de Jesús. Cano, en este punto, busca el apoyo de la historia profana para poder entender las Escrituras, y critica a Erasmo su interpretación errónea del texto. Es interesante este punto porque revela, una vez más, el deseo del saber total e inclusivo de Cano y de los hombres del Renacimiento pre-barroco: la historia humana está involucrada en la historia de la salvación. De ahí se deduce fácilmente que «para exponer la Sagrada Escritura, también las historias de los gentiles son necesarias» [51]. ¿Método histórico crítico *in nuce?* ¿O tal vez esa hipótesis, que aventuro una y otra vez, según la cual los teólogos del XVI querían un *conocimiento total,* aportado por la teología como reina y por la razón iluminada por las demás ciencias humanas?

> «La historia, como Cicerón dijo con mucha verdad, al ser maestra de la vida, es también la luz de la verdad. Hasta aquí, hemos hablado de la utilidad de la historia. Ahora vamos a hablar de su autoridad (cierta o probable)» [52].

Ya he indicado la densidad crítica con la que Cano fustiga la historia de los paganos. Esta actitud rotunda —*Romanorum aut Graecorum historia nequaquam in Synodo uti debemus* [53]— no le impide establecer tres conclusiones o criterios sumamente positivos, respecto de las posibilidades de certeza que puede adquirir una historia solvente:

1.ª conclusión: Aparte de los autores sagrados, ningún historiador es idóneo según la teología para aportar certeza a la fe.

2.ª conclusión: Los historiadores graves y dignos de fe, como son sin duda algunos entre los eclesiásticos y entre los seculares,

imperio Romanorum? An ulli extant annales publici, quibus credere debeamus? [...] Nihil ergo fidei ethnicorum historiis habendum est, utpote quae nullam habeant non modo certam, sed ne probabilem quidem auctoritatem».

[50] CANO, M., o.c., vol.II, XI, 2, p.5.

[51] Ibid., p.6. El texto sigue así, con esta afirmación aún más rotunda: «In libris sacris [sunt] loca plurima quae sine historiae humanae cognitione expediri non quaeunt».

[52] Así termina el capítulo 2.º del libro XI de los *Loci.*

[53] CANO, M., o.c., vol.II, XI, 3, p.15.

proporcionan un argumento probable a los teólogos, ya sea para apoyar las verdades que han de ser corroboradas, ya sea para rechazar las falsas opiniones de los adversarios.

3.ª conclusión: Si todos los probados y graves historiadores están de acuerdo en el mismo acontecimiento, entonces se puede extraer de su autoridad un argumento cierto, de tal suerte que los dogmas de la teología aparezcan firmes también desde el punto de vista de la razón [54].

¿Nuevamente hemos de decir aquí que Cano se anticipa a su tiempo? ¿Que en la primera conclusión se anticipa a Lessing porque niega a la historia capacidad de crear la verdad en la que pueda reposar la fe, y que en la conclusión tercera se anticipa a Pannenberg, puesto que sí otorga a la historia la capacidad de corroborar con la razón lo que cree la fe? La verdad es que la respuesta afirmativa parece ajustarse —más que la negativa— a una interpretación correcta del pensamiento de M. Cano.

Finalmente, este «locus» podría ser actualizado en el sentido de incluir los famosos «signos de los tiempos» del Concilio Vaticano II. Este tema será desarrollado de inmediato en el apartado siguiente.

V. ¿NUEVOS LUGARES TEOLOGICOS EN LA ACTUALIDAD?

Hoy día, podemos preguntarnos si pueden hallarse nuevos lugares teológicos. En este sentido, se dirá que la experiencia humana, sobre todo la experiencia del Pueblo de Dios, es un «nuevo lugar». Pero, en realidad, es bueno que la experiencia se deje mesurar por la razón y, por tanto, veremos que este «nuevo lugar» se remite al octavo, constituido por la razón humana, a la que —en todo caso— se le añade el sustrato que, previamente a las ciencias, la está alimentando: la experiencia vivida y pensada.

También los descubrimientos humanistas de la cultura, sobre todo la que está próxima al cristianismo, se presentan hoy día como «signos de los tiempos» [55], es decir como lugares *de la historia* (en la terminología de M. Cano), que dan que pensar al teólogo, para discernir si en ellos se halla la voluntad o incluso la presencia del Señor. En este apartado deberían colocarse, continuando la línea de la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII [56], los derechos del hom-

[54] CANO, M., o.c., vol.II, XI, 4, p.19.

[55] El Concilio Vaticano II trata de los signos de los tiempos en Const. pastoral *Gaudium et spes*, n.4 («signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios») y 44: «Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo».

[56] JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, n.34-39.

bre, la causa de la paz, la dignidad de los pobres y marginados, el tema de la igualdad de los pueblos, sin opresores ni oprimidos, la dignidad de la mujer en la sociedad, el ecologismo, etc.

Si bien se mira, los lugares teológicos de Melchor Cano son tan omnicomprensivos y fértiles, que pueden ser comparados a las diez categorías aristotélicas, las cuales saben resistir con dignidad y utilidad el paso del tiempo. La pregunta sobre los nuevos lugares teológicos presenta, por tanto, una respuesta matizada: positiva en la práctica, aunque sea negativa en el nivel teórico. En efecto, puede decirse teóricamente que la experiencia, los derechos humanos, la ecología, la ascensión de la mujer en la sociedad, etc., no son *strictissimo sensu* nuevos lugares teológicos porque pueden asimilarse a la razón o a la historia. En este sentido teórico, la clasificación de M. Cano sigue siendo omnicomprensiva. Pero podrá decirse —y habrá que decirlo— que los nuevos objetivos de la sociedad contemporánea que acabo de enumerar, constituyen de hecho importantísimas *mediaciones teológicas,* algunas de las cuales aparecerán en el capítulo a ellas dedicado. En concreto, algunas de estas mediaciones se presentan como fuertes aldabonazos dirigidos a la conciencia de todos los cristianos que, por eso mismo, deben ser elaboradas por la Teología Moral. Por ejemplo, la existencia de enormes bolsas de pobres y marginados en el tercero y cuarto mundos expresa con fuerza la vocación de Jesucristo que nos llama a ser prójimos de estos hombres a los que nos debemos *aproximar* (hacernos próximos). Igualmente fuerte es la llamada colectiva y personal al mantenimiento del equilibrio ecológico. J. Moltmann ha escrito un tratado sobre la Creación bajo el prisma de la adoración a la Trinidad santa, cuyo Espíritu Santo «planeaba sobre las aguas» como si se recreara en lo creado, mostrara el sentido que tiene para el hombre el haber recibido este don de Dios, y como una fuerte llamada de respeto a la tierra ahora que el hombre puede destruirla o dañarla [57].

Es bueno comprobar la profunda relación que existe entre estas mediaciones teológicas y los que Gonet llamaba «lugares impropios o extrínsecos», como son la razón humana, los filósofos y la historia. De esta suerte, los conocimientos humanos, como la psicología, la historia, las ciencias sociales (mediación socio-analítica), la experiencia de la razón, etc., serían una *pieza de enlace* entre los princi-

[57] MOLTMANN, J., *Gott in der Schöpfung* (Munich 1985). Esta *ökologische Schöpfungslehre* no es tan sólo una *ética ecológica* sino una contemplación de la Creación a la luz de la Trinidad. Ya santo Tomás y san Buenaventura consideraban la Creación como el reflejo libre y gratuito de las procesiones divinas: la Creación brota de la Palabra eterna y del Espíritu vivificante. De ahí se deduce que no sólo por respeto al planeta sino por respeto y adoración a Dios Uno y Trino debemos cuidar equilibradamente el planeta tierra.

pios estrictamente teológicos, derivados de la Escritura y de la Tradición (entendida según el Magisterio eclesial), y los acontecimientos de la historia. El enlace entre los principios teológicos y la experiencia histórico-social —interpretada por las ciencias sociales y por la ciencia histórica— permite una concepción correcta de la doctrina *(teoría)* y un enfoque correcto de la actividad humana en el mundo *(práctica)*, estudiada sobre todo por la teología pastoral, que acepta una mediación contingente entre las premisas necesarias y la vida cristiana, que, asimismo, tiene mucho de contingente [58].

Lo que ocurre es que estas mediaciones de enlace o signos de los tiempos no proporcionan —*ellos solos*— un criterio *teológico* firme y cierto, según la terminología de Cano, sino más bien un índice de lo que es realmente la cultura de la sociedad en un momento dado. No por ello la fe de la Iglesia debe quedar tan condicionada por dicha cultura que aparezca sesgada en su expresión y en su vivencia, pero también debe evitarse una concepción de la fe cristiana que desconozca la ley de la Encarnación del Verbo eterno en la *sarx* humana.

Jared Wicks enumera tres nuevos lugares teológicos que apenas entran en el esquema de Cano, porque son vitales, mientras que los «tópicos» de Cano han sido concebidos en un nivel intelectual y doctrinal. Los dos primeros han tenido un gran predicamento en la teología actual: la liturgia y la vida de los santos. Pero no se debe olvidar el tercero: la experiencia de las Iglesias locales o regionales. Veamos con detenimiento el primero de estos «lugares».

VI. LA LITURGIA COMO LUGAR TEOLOGICO

Hemos hecho hincapié en que la fe descansa en un evento revelador de Dios. Ella se adhiere intelectual y vitalmente a un acontecimiento divino dotado de los tres siguientes caracteres: es estimado como verdadero para nosotros y en sí mismo; tiene una altísima relevancia antropológica y, por tanto, es salvífico en relación a la humanidad. Este acontecimiento —lo hemos dicho ya— culmina en el misterio de la Muerte, Resurrección, Ascensión y Pentecostés de Cristo y del Espíritu, «enviados» del Padre que está en los cielos, para revelar su secreto escondido desde los siglos [59].

Ahora bien, el acontecimiento revelador, narrado en las Escrituras y guardado por la Tradición, se «contiene» simbólicamente y se actualiza en los sacramentos de la Iglesia. Por ello, la Liturgia con-

[58] Ver CONCILIO VATICANO II, *Nota preliminar* a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

[59] Ver el énfasis con que anuncia esta verdad la Epístola a los Colosenses 1,25.

tiene la raíz de nuestra fe, en cuanto celebración del misterio de Cristo en los sacramentos: es, por tanto, aquella fuente de donde la ciencia de la fe puede extraer los principios y la inspiración [60]. Esto equivale a decir que la Liturgia cumple en sentido estricto la definición de «lugar teológico» propuesta por Melchor Cano. Si se tomara a la Iglesia católica en su realidad viva capaz de ofrecer a Cristo y al Espíritu, y no sólo como *autoridad* —cosa que equivale a contemplar la Iglesia en su pura dimensión doctrinal (tal como lo hace Cano)—, podría haber lugar para la liturgia (y para la vida de los santos) en el esquema del teólogo salmantino. Pero la verdad es que ello implicaría una tal ampliación de su esquema, que probablemente se resentiría el conjunto.

Puede decirse que la liturgia *«contiene»* (es decir, *actualiza)* el acontecimiento de la fe; la *confiesa,* mediante la profesión de la fe o «Credo»; la *entiende,* en cuanto la liturgia es lugar hermenéutico o sede de la interpretación eclesial de la fe; y por último, indica autorizadamente *la orientación práctica* que ha de seguir la fe para actuar por la caridad. Vale la pena exponer estos puntos con mayor detención:

1) La liturgia *«contiene» o actualiza* el misterio de Cristo:

> «La celebración es la liturgia en acto, el acontecimiento salvífico dentro de las coordenadas del tiempo y del lugar, que actualiza el misterio de la salvación para cada comunidad y aun para cada hombre que participa en la acción sagrada» [61].

Lo confiesa la misma *Oración* de la Iglesia [62]:

> «Concédenos, Señor, poder tomar parte dignamente en estos misterios, porque cada vez que celebramos el memorial del sacrificio de tu Hijo, se hace presente la obra de la redención».

La liturgia es recuerdo *(anamnesis)* del misterio. Pero ese recuerdo es muy peculiar. Sabido es que el símbolo, como si recorriera el tiempo a la velocidad de la luz —y como una lanzadera: hacia el pasado y hacia el futuro—, crea, en un presente situado en el nivel del Espíritu del Señor Jesús, un lazo de unión entre pasado y futuro [63], de tal manera que no sólo *recuerda* el acontecimiento central

[60] Ver VILANOVA, E., *La Liturgia, des de l'ortodòxia i de l'ortopraxi* (Barcelona 1981).

[61] LÓPEZ MARTÍN, J., *Liturgia,* en *Diccionario Teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992), p.816.

[62] *Oración sobre las ofrendas* del Jueves Santo.

[63] Ver MARSILI, S., *Anámnesi. La liturgia, ultimo momento nella storia della salvezza* (Roma 1974).

de la fe (situado en el pasado como designio, promesa y realización primera), sino que lo *anticipa* en un «hoy» de gracia: anticipa y hace pregustar el cumplimiento pleno de este acontecimiento que estamos a la espera de que se presencialice desde el futuro absoluto de Cristo, el cual volverá para ser todo en todos (ver Col 3,11).

Esta es la función *actualizadora* del símbolo respecto del misterio de Cristo, que —en seguida lo veremos— se convierte en una función hermenéutica puesto que nos hace comprender lo que, sin la liturgia, aparecería disperso y quizás sin sentido. Por todo ello solía decir el P. Yves Congar que la liturgia le había enseñado la mitad de la teología.

2) La liturgia *confiesa* la fe.

a) No es casualidad que el «Símbolo de la fe» ocupe un lugar importante en la celebración litúrgica;

b) pero, además del «Credo», la liturgia confiesa la fe de muchas maneras: p. ej., confiesa la santa Trinidad en el comienzo de la Eucaristía;

c) también el himno del «Gloria» no solamente es una oración de alabanza sino que —de manera parecida al «Credo»— tiene una cierta estructura trinitaria, al servicio de la confesión de la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo [64]. Además el «Gloria», en su redacción actual, resulta ser una confesión de la «divina dispensación» o economía divina en virtud de la cual el Padre omnipotente ama a los hombres, por medio de Jesucristo, su Hijo Unigénito, Señor y Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo, lo que se realiza mediante el Espíritu Santo, gloria del Padre y del Unigénito;

d) el mismo año litúrgico es una confesión de la historia de la salvación, entendido de nuevo como «divina dispensación» y comunión de todas las criaturas visibles e invisibles, santos y ángeles en Cristo Jesús. El lugar que en el año litúrgico ocupa María, así como las diversas fiestas marianas, indica una vez más que la eternidad de

[64] Se puede afirmar que la actual redacción del «Gloria» tiene una estructura en definitiva trinitaria, a pesar de que pudiera ser una buena hipótesis la que propone Maurice Wiles: «El texto del *Gloria in Excelsis*, tal como lo tenemos hoy día, es una alabanza dirigida inicial y primariamente al Padre, pero paulatinamente va convirtiéndose en una oración dirigida al Hijo. Al parecer, esto es fruto de la fusión de dos versiones: comenzó como uno de los himnos antenicenos dirigidos a Cristo. El autor arrianizante o fuertemente conservador de las *Constituciones Apostólicas* lo transformó en un himno dirigido exclusivamente al Padre, y esta versión ha dejado sus huellas en la versión que tenemos en la actualidad» (WILES, M., *Del Evangelio al Dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua* [Madrid 1974], p.72. El capítulo IV de esta obra, titulado *Lex orandi*, muestra de forma bastante sugerente el influjo de la liturgia en la evolución de la doctrina primitiva y de los siglos II a IV. Además del principio Legem credendi lex statuat suplicandi, es interesante por la importancia que el autor atribuye a la liturgia bautismal y a las doxologías en la evolución de la doctrina trinitaria).

Dios se ha introducido en el espacio y en el tiempo a través de María, figura de la *Ecclesia credens, orans et amans.*

3) Por eso, en la liturgia se *entiende* la fe y se entiende intelectiva y afectivamente. La liturgia adquiere de este modo la dimensión de *theologia prima,* tal como lo señaló el P. Evangelista Vilanova en su bella y precisa *Oración inaugural* del Curso 1981 de la Facultad de Teología de Cataluña [65].

El gran valor de esta *theologia prima* no solamente es conceptual sino que toma la forma de una verdadera experiencia religiosa, que une belleza y afectividad, al comunicar a los fieles la auténtica experiencia de Dios en Cristo, en el ámbito mediador de su Iglesia. La liturgia no es, por tanto, una experiencia cristiana —una más—, sino que se trata de la experiencia cristiana y eclesial que, *en el nivel objetivo,* dispone el Señor para todos y cada uno de los creyentes, de modo que esté al alcance de todos ellos:

> «La liturgia es verdadero *locus theologicus* del misterio trinitario *desde el punto de vista de la experiencia cristiana y eclesial* de la presencia y de la "obra" de las tres divinas personas en la economía salvífica» [66].

4) Finalmente, la liturgia establece la orientación práctica y concreta que ha de seguir la fe. Quizás sea éste el punto menos trillado y, por tanto, debo explicitarlo con claridad y precisión. En el mismo —excelente— artículo de Julián López Martín en el *Diccionario Teológico. El Dios cristiano,* se dice que la oración litúrgica es siempre una oración en el Espíritu Santo. Pero el «clima» del Espíritu Santo crea siempre la comunión: con aquellos que están lejos para que estén cerca; con los necesitados por ser pobres o marginados; con aquellos que están en guerra o que experimentan la violencia, para que los que ya están en comunión la extiendan hasta ellos llevándoles la paz, etc. La liturgia, consciente y fructuosamente celebrada, en la que se escucha la *Palabra* y actúa misteriosamente el *Símbolo,* es un *imperativo* concreto y un *impulso* efectivo para llevar la comunión eclesial a los que carecen de la paz, el gozo, el perdón y la misión pascuales. La celebración litúrgica señala así la dimensión práctica, concreta, que debe tomar la fe esperanzada para poder

[65] VILANOVA, E., o.c.

[66] LÓPEZ MARTÍN, J., o.c., p.821-822. Me he permitido subrayar el aspecto de experiencia cristiana (JMRB), aunque *in recto* el párrafo tiende a subrayar algo que también es obvio y que acabo de apuntar en el apartado anterior. A saber, que toda la liturgia es confesión de la Trinidad: «La liturgia es también *locus theologicus* en un sentido más estricto, es decir, en cuanto en ella se expresa y se confiesa, mediante el lenguaje de la celebración, la fe de la Iglesia "en la Trinidad santa y eterna y en su unidad indivisible" (Poscomunión de la Misa de la SS. Trinidad del *Misal Romano)».*

actuar como caridad, y ser de este modo la «fe viva y verdadera» que postulaban numerosos Padres del Concilio de Trento [67].

VII. VALORACION Y CRITICA DE LOS «LOCI THEOLOGICI» DE CANO [68]

Como bien observa Jared Wicks, Melchor Cano considera los «loci» como áreas de documentación que le permitirán descubrir las evidencias teológicas, o, en su caso, la argumentación correcta para poder refutar las doctrinas erróneas. En este sentido, Wicks advierte el panorama amplio y saludable de M. Cano frente a la estrictísima experiencia de perdón y de gracia que, según Lutero, constituye al teólogo cristiano como tal: «Sólo la experiencia constituye al teólogo» [69]. Aparte de esta valoración general, me toca explicitar lo positivo y lo negativo del gran descubrimiento de Cano.

1.º Valoración positiva

a) La principal virtud de los «loci» consiste en subrayar el valor de la Escritura como fundamento del saber teológico:

> «Si no se pusiera este fundamento con fidelidad, todo lo que en teología se construyera, se derrumbaría» [70].

Alfaro comenta con acierto:

> «Fiel a la tradición teológica tomista, sostiene que el único fundamento formal de la fe es la palabra misma de Dios, en la que el creyente se apoya bajo la interna iluminación de Dios mismo. Al mismo tiempo pone de relieve que la interpretación infalible de la revelación divina ha sido dada por Cristo a la comunidad eclesial, internamente vivificada por su Espíritu y regida por los sucesores de los Apóstoles» [71].

[67] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979), p.168-169.

[68] Ver SECKLER, M., *Il significato ecclesiologico del sistema dei «loci theologici»*, en *Teologia, Scienza, Chiesa. Saggi di Teologia Fondamentale* (Brescia 1988), p.171-206; WICKS, J., *Introduzione al Metodo teologico* (Casale Monferrato 1994), p.19-22.

[69] LUTERO, *Werke*, vol.I, 16: *«Sola experientia facit theologum»*.

[70] CANO, M., *De Locis theologicis*, II, 1 (Matriti 1776), p.7.

[71] ALFARO, J., *Cristología y Antropología* (Madrid 1973), p.21. Ver CANO, M., o.c., II, 8; IV, 4-6.

Melchor Cano tiene un concepto muy alto de la Escritura, puesto que, para él, equivale, sin más, a Palabra de Dios revelada [72]. En el capítulo I y en el VI hice y seguiré haciendo los «distingos» que son de rigor entre Palabra de Dios (el *Logos*, Hijo de Dios) y las palabras de Dios, o testimonios escritos de ese *Logos* divino. Pero, en último término, es verdad que las palabras de la Escritura *se refieren todas al Logos hecho carne*. Lo que estas palabras «dicen» es en definitiva el *Logos* de Dios: Jesucristo. Más aún: el sujeto último que «habla» a través de esas palabras humanas es el *Verbo de Dios*, y por eso las llamamos «palabra *de Dios*».

Melchor Cano no se limita tan sólo a situar la Escritura como el primero de los lugares teológicos. Para Cano, la finalidad de la Teología es la misma que la finalidad de las Escrituras:

> «La Teología tiene el mismo fin que las divinas Escrituras. Los principios y las conclusiones de la Teología no tienen otro fin. Pero, como dicen san Agustín y san Gregorio, el fin de las divinas Escrituras es la dilección. La Teología, por tanto, no tiende principalmente a la contemplación sino al amor» [73].

b) En continuación con este mismo punto, Cano se muestra «moderno» en otra afirmación que se refiere al carácter práctico y activo de la teología. Cano afirma que la «fuerza de la teología no se halla principalmente en contemplar *(in cernendo)* sino en actuar *(in agendo)*» [74].

c) Como ha notado Jared Wicks, es acierto de Melchor Cano haber desplegado un ancho panorama de «loci» que van más allá de la pura experiencia de la justificación de Cristo, vivida por el teólogo. Hay aquí un panorama que abarca lo más objetivo —Escritura, Tradición, Magisterio de la Iglesia— y lo más subjetivo: la razón humana y los filósofos. Abarca lo divino (los testimonios de la Escritura y de la Tradición) y lo histórico (los Padres, los teólogos, las ciencias humanas de las que se vale la razón). Hay un *deje renacentista* en esta valoración de lo divino y de lo humano, en cuanto estas dos dimensiones crean el universo del hombre del Renacimiento [75],

[72] CANO, M., o.c. (Matriti 1776), p.8: «Auctores sacri nonnulla humano more citra divinam revelationem scribere videantur»; por otra parte, Dios ni siquiera «de potentia absoluta» puede errar o engañar: II, 3, p.14.

[73] CANO, M., o.c. (Matriti 1770) *(sic)*, vol.II, XII, 2, p.129: «Theologiae insuper et divinarum scripturarum idem est finis. Nec finem alium disciplinae eiusdem principia ac conclusiones habent. At divinarum omnium scripturarum finis dilectio est, ut Augustinus, Gregoriusque testantur. Non ergo Theologia praecipue ad contemplandum tendit, sed ad amandum».

[74] Ibid. Un poco más abajo: «Non igitur speculandi causa haec doctrina potissime traditur, sed agendi».

[75] TRÍAS, E., *La edad del Espíritu* (Barcelona 1994), p.441-449.

cuyos polos son la naturaleza y la ciudad, la «magna mater» que es la tierra y la razón que ordena la ciudad ideal. Melchor Cano, como el Concilio de Trento, no es ya un medieval ni, todavía, un barroco. Es el hombre situado entre cielo y tierra, el demiurgo de esa síntesis de naturaleza y razón, bajo el techo de la divinidad, propia del Renacimiento humanista [76]. No olvidemos que Salamanca hará lugar al barroco al dejar que aparezca ese universo en el que lo divino *forma parte* del mundo de los humanos. Pero esa misma Salamanca sigue siendo plateresca, esto es, renacentista. En seguida llega el barroco, con ese talante, difícil de describir, en el que la Causa primera tiende a aparecer como la primera de las causas segundas; el Trascendente aparece como la simple *culminación apoteósica de este mundo y de esta historia;* Dios aparece simplemente como el ser más alto de este universo: como la mente sobrehumana (pero, en definitiva, muy semejante a la humana) que lo gobierna todo. Todo ello porque se tiende a olvidar la *dimensión escatológica de la teología* y de la misma historia: se tiende a la pura continuidad entre ciencia teológica y conocimiento de Dios, entre historia de la Iglesia y Reino de Dios. Me pregunto si no es ésta la imagen (barroca) del mundo —a través de la cual Dios pasa de una forma muy antropomórfica—, la imagen contra la cual un Rudolf Bultmann lanza su crítica que se resume en la acusación de que el mensaje de Cristo se expresa en forma mitológica.

d) Todavía hay lugar para una valoración positiva de los «loci» si pensamos que su amplitud —su referencia a la historia y a la razón— abre un espacio teológico propicio a *la inculturación de la teología en la historia y en la cultura de un pueblo determinado.* La experiencia de la justificación luterana es menos terrestre, menos concreta que el despliegue de un pensamiento que tiene en cuenta la historia de la salvación, la historia de la Iglesia y, simplemente, la historia en la que cada pueblo entiende la razón universal como cultura particular.

2.º Valoración negativa

a) La ausencia significativa de la *Liturgia* entre los lugares teológicos no hace más que confirmar que Melchor Cano tiene una concepción prevalentemente (¿puramente?) intelectiva y deductiva de la teología. Ya se ha visto la importancia que los autores actuales

[76] De ahí este empeño ya pre-barroco, casi prometeico, por demostrar con la razón humana que Dios no sólo no puede errar, sino que es bueno y justo, como se ve, por ejemplo, en el caso de Job: CANO, M., o.c., II, 4 (Matriti 1776), p.22.

—Congar, Forte, Tillard, Vilanova, López Martín— otorgan a esa *theologia prima* que es la Liturgia, así como a la Liturgia como lugar sapiencial para la teología, especialmente para entender experimentalmente la *dispositio divina* que realiza entre los humanos la obra de la redención.

b) Cano, al considerar la Escritura como «locus», es decir, como depósito de argumentos teológicos o «argumenti theologici thesaurus» [77], abre el camino a la consideración de la Escritura como un arsenal de *dicta probantia:*

> «De hecho la teología católica de los siglos XVI-XIX se desarrolló dentro de este esquema, por más que no pocos teólogos de este período se preocuparon de enriquecer el argumento bíblico. En 1819 notaba el fundador de la *Tübinger Schule,* J. S. Drey, que el teólogo no puede limitarse a reunir una serie de "dicta probantia" sino que debe buscar la comprensión de la doctrina bíblica como un todo [...] (y no sólo) como *demostración* y *confirmación de los dogmas*» [78].

c) A mi parecer, otro de los *deficit* que se observan en los «loci» es que conllevan una concepción de la teología como ciencia deductiva: *scientia conclusionum* [79]. Cano expone con una gran claridad que en Teología existen los *principios,* las *cuestiones* [80] y las *conclusiones* [81]. Los principios, como en la ciencia aristotélica, son los fundamentos y pilares de los que derivan las demás conclusiones, como los efectos de las causas. En las ciencias, los primeros principios son evidentes, conocidos por el *nous.* En la teología los principios son revelados, contenidos en la Palabra de Dios, escrita o transmitida por Tradición. Las cuestiones no pueden ser fantasiosas ni escaparse del ámbito de la teología. Por eso —siendo la teología la ciencia de Dios— han de referirse principalmente al *an sit,* al *quid sit* o *qualis sit* de Dios. Las conclusiones derivan de los principios como los efectos de las causas.

[77] CANO, M., o.c., XII, 11.
[78] ALFARO, J., o.c., p.22.
[79] MARCOTTE, E., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano* (Ottawa 1949).
[80] CANO, M., o.c., tomus II, XII, 5 (Matriti 1770), p.161: «Atque haec causa Aristoteli quoque fuit, ut in scientias omnes quatuor genera quaestionum inferret, nempe an res sit, quid sit, qualis sit, propter quam causam sit».
[81] CANO, M., o.c., tomo II, XI, 5 (Matriti 1770), p.161: «Maneat igitur eam esse proprie theologicam conclusionem, quae ex Theologiae principiis, ut effecti e causis suis, orietur».

EXCURSUS: DE LA CERTEZA EN TEOLOGIA

De ahí se deriva un concepto muy estricto, pero tal vez simplista, de certeza. Porque de un argumento extraído de la Escritura puede llegarse a una conclusión cierta mediante una premisa menor extraída de la razón natural. (Nuevamente el binomio revelación/razón, en clave renacentista o pre-barroca). Pero esta certeza es una certeza «cerrada»: proviene de la fuerza de los «loci» y de la fuerza de la razón o, mejor, de la fuerza de los *silogismos*, mucho más que de la fuerza «abierta» de una *investigación histórico-hermenéutica*, capaz de entender e interpretar de modo objetivo un texto o un evento, a través de un proceso difícil, pero que logra establecer con certeza el sentido del texto o del evento en cuestión.

He aquí por qué el problema de la certeza era más fácil de resolver para un dominico del siglo XVI que para un teólogo de hoy. Para Cano, el problema de la certeza quedaba resuelto cuando se disponía de principios ciertos, ofrecidos por los «dicta probantia» y por argumentos verdaderos —ciertos, no simplemente probables— *en defensa de las verdades de la fe y en contra de la argumentación protestante* [82].

En cambio, hoy día se considera que una tesis teológica es cierta *si* está implícita o explícitamente contenida en la Sagrada Escritura. Pero esto pide —como he indicado— el proceso de una exégesis seria y objetiva, lo que no es fácil. En segundo lugar, hay que entender las afirmaciones bíblicas en el contexto interpretativo de la Tradición eclesial. Finalmente, el teólogo habrá de proceder con sumo cuidado en el momento de ensamblar o conectar las afirmaciones contenidas en los testimonios de la revelación con afirmaciones extraídas de la razón natural o de las ciencias físicas, naturales, sociales, psicológicas o históricas de las que se vale la sana razón postulada por Melchor Cano. Sin postular de ningún modo la «doctrina de la doble verdad» atribuida a Averroes, cualquier simposio o diálogo entre teólogos y científicos es suficiente para dar cuenta de estas dificultades de ensamblaje entre los dos niveles de verdad: el nivel religioso de las verdades que proceden de la revelación y el nivel científico de las verdades afirmadas por uno cualquiera de los métodos científicos. En seguida se echa de ver que donde la religión aporta *sentido* (sentido humano, sentido último) la ciencia aporta *datos*.

Precisamente porque esos datos y aquel sentido se refieren a una y la misma realidad, hay que proceder al posible ensamblaje de los mismos, pero hay que proceder con muchísimo cuidado. De otra

suerte, se obtienen falsos atajos hacia la verdad religiosa, como les ocurre a los apologetas que manipulan los datos de las ciencias, de manera parecida a los teólogos que «hacían hablar» a Aristóteles en términos cristianos, como refería el mismo Cano. O bien se obtienen generalizaciones temibles, como cuando se extrapolan los datos científicos más allá de su campo correcto de observación.

No niego de ninguna manera que se pueda llegar a la certeza teológica, pero ésta se muestra como un lento proceso de ajuste de los resultados que proceden de la investigación en la Escritura, en la Tradición, en el Magisterio, confrontando cuidadosamente estos resultados con la experiencia y la razón sostenidas por las ciencias humanas, especialmente la historia (como quería el mismo Cano). La certeza no se presenta como un ensamblaje mecánico de principios, premisas menores ciertas y conclusiones. Si todo fuese tan fácil, ¿por qué los mismos teólogos católicos del medioevo, del barroco o los actuales difieren entre sí? Todo esto muestra que el problema de la certeza teológica, cuya resolución es el objetivo último de la *Introducción a la Teología,* es algo más complejo y real que el de mostrar, de cara a la reforma protestante, cómo una premisa mayor revelada, recibida por una premisa menor de razón natural, conduce a conclusiones ciertas. Con todo, este esquema de racionalidad todavía puede ser verdadero y útil, como en el caso del debate riguroso de una cuestión.

Por fin, al teólogo de hoy se le puede pedir que muestre el aspecto veritativo de sus proposiciones teológicas. Ello ocurre en un primer paso, tal como se ha dicho, cuando el teólogo en cuestión es guiado por los índices seguros de la Escritura, la Tradición, el Magisterio y la inteligencia iluminada por la fe. Cuando estos índices convergen en un punto, ponen de manifiesto la verdad de la fe y explican, en lo posible, su contenido, en forma de recta opinión *(ortodoxia).* Este último paso puede ampliarlo la teología reflexiva o sistemática: el teólogo puede reflexionar a fondo en la realidad de la fe y puede mostrar la racionalidad y, sobre todo, la luminosidad intrínseca que aquellas proposiciones poseen, en la línea agustiniana de las *rationes aeternae* y de sus intuiciones tan profundas como espirituales. Se le podrá pedir al teólogo en cuestión que apunte también cuál es la *dirección práctica* de una determinada proposición: hacia dónde es capaz de orientar o de movilizar la caridad de los creyentes que se adhieran a ella. Todo esto no es ni utópico ni imposible, puesto que forma parte de las ocupaciones y objetivos del teólogo de hoy. Entre ellos, cuenta precisamente el cultivo de las dimensiones contemplativa y práctica de la teología actual.

CAPÍTULO V

LAS MEDIACIONES DE LA TEOLOGIA

BIBLIOGRAFIA

Sobre la mediación histórica

Aparte de la ingente obra de E. Gilson, vale la pena citar: CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días,* en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., *Historia de los Dogmas,* tomo III, Cuaderno 3 c-d (Madrid 1976); SESBOUÉ, B., WOLINSKI, J., *El Dios de la Salvación,* vol.I de SESBOUÉ, B. (Dir.), *Historia de los Dogmas* (Salamanca 1995); CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament* (Ginebra 1969); EBELING, G., *Théologie et proclamation* (París 1972); *La esencia de la fe cristiana* (Salamanca 1974); FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historisches Jesus* (Tubinga ²1965); KÄSEMANN, E., *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978); PANNENBERG, W., RENDTORFF, R., WILCKENS, U., RENDTORFF, T., *La Revelación como Historia* (Salamanca 1977), p.169.

Sobre la mediación hermenéutica

AA.VV., *Magistero e morale, Principi teoretici di ermeneutica e lettura ermeneutica di documenti magisteriali,* III Congresso dei teologi moralisti a Padova, 1970 (Bolonia 1970); FRANSEN, P. F., *Hermeneutics of the Councils and other studies* (Leuven 1985); GADAMER, H. G., *Verdad y Método* (Salamanca 1977); *L'art de comprendre, Écrits* I, *Herméneutique et tradition philosophique; Écrits* II, *Herméneutique et Champ de l'expérience humaine* (París 1991); en especial *Herméneutique et Théologie,* en «Revue des Sciences Religieuses», a.51 (Estrasburgo 1977), p.384-397, incluido en el anterior; KERN, W., NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986); LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens.* I. *Discours scientifique et parole de la foi* (París 1970); RICOEUR, P., *Histoire et Vérité* (París 1955); *De l'interprétation, essai sur Freud* (París 1965); *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (París 1969); *La métaphore vive* (París 1975); ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979); *La obra reciente de Juan Alfaro a la luz de su propia metodología,* en AA.VV., *Fides quae per caritatem operatur, Homenaje al P. Juan Alfaro, S. I., en sus 75 años* (Bilbao-Deusto 1989), p.37-51; SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973); SCHOONENBERG, P., DE RUDDER, J.-P., VAN IERSEL, B., FRANSEN, P., DRIESSEN, W. C. H., *L'interpretazione del dogma* (Brescia 1972).

Sobre la mediación socio-analítica, propia de la Teología de la Liberación

ASMANN, H., *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971); *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973); BOFF, C., *Comunidade eclesial. Comunidade politica* (Petrópolis 1978); *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980); BOFF, L., *Jesús Cristo Liberador. Ensaio de Cristologia critica para o nosso tempo* (Petrópolis 1972); trad. castellana en: *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1981); *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1980); *Iglesia, carisma y poder* (Santander 1982); *Teología desde el cautiverio* (Bogotá 1975); *Los sacramentos de vida y la vida de los sacramentos* (Bogotá 1975); *El destino del hombre y del mundo* (Bogotá 1975); *La experiencia de Dios* (Bogotá ^{2}1977); *O rostro materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas* (Petrópolis 1979); traducción española: *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas* (Madrid 1979); GALILEA, S., *El mensaje de Puebla* (Bogotá 1979); GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Lima 1971); *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Lima 1992); SCANNONE, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); SEGUNDO, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols. (Madrid 1982); SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina* (México 1977); *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981); *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991); AA.VV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro en El Escorial* (Salamanca 1973); TORRES, S., *Teología de la Liberación y comunidades cristianas de base* (Salamanca 1982).

La teología cristiana asume los *resultados* de las ciencias o los *métodos* de esas mismas ciencias —filosofía, antropología, historia, sociología, psicología— con la finalidad de conseguir que la verdad de la teología llegue hasta la realidad de la historia, de la persona, de la acción personal y social, etc. A estas ciencias asumidas por la Teología (especialmente a los métodos y resultados de las mismas) las llamaremos *mediaciones*. Ellas coinciden con los últimos «loci» de Melchor Cano: especialmente con el octavo lugar, ocupado por la *razón, en tanto que cultiva las ciencias humanas,* sin olvidar el noveno, del que forman parte los filósofos, y el décimo, que comprende las enseñanzas de la historia.

I. LA MEDIACION HISTORICA

Las cuestiones teológicas se desenvuelven en el tiempo de la Iglesia y dan lugar a un estudio diacrónico de dichas cuestiones [1]. Este estudio comprende la mirada puntual y profunda a los puntos clave del proceso diacrónico, principalmente a los autores y a los puntos decisivos del debate, pero asimismo el estudio de la evolución misma, es decir, los cambios de coordenadas culturales —los cambios de condiciones culturales— que se hayan dado a lo largo de cada debate. La «nouvelle théologie» francesa y alemana ha instaurado con éxito el método histórico en el estudio de los tratados de la Gracia [2], de la Iglesia [3] o de los Sacramentos [4].

Alrededor de 1940, los teólogos católicos, que habían caído en la cuenta de la dimensión histórica del existir y del conocer humanos, *descubrían* la historia como lugar propio de la revelación de Dios. La dimensión histórica de la teología conllevaba la recuperación de sus dimensiones cristocéntrica, antropológica, histórico-salvífica y escatológica: donde la historia culmina en la plenitud del Reino de Dios (ahí tendía la *anagogía* de los medievales).

Etienne Gilson [5], Hugo y Karl Rahner [6], Hans Urs von Balthasar [7], Daniélou [8], Bouillard [9], H. de Lubac [10], Y. Congar [11], M. D.

[1] Por esto procuré que mi *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993) ofreciera en lo posible un tratamiento diacrónico —histórico— de las cuestiones, en especial del tema central: la Trinidad.

[2] Ver RONDET, H., *Gratia Christi* (París 1948); *Essais sur la théologie de la grâce* (París 1964).

[3] CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días,* en SCHMAUS, M., GRILLMEIER, A., SCHEFFCZYK, L., *Historia de los Dogmas,* tomo III, Cuaderno 3c-d (Madrid 1976); SESBOÜÉ, B., WOLINSKI, J., *El Dios de la Salvación,* vol. I de SESBOÜÉ, B. (Dir.), *Historia de los Dogmas* (Salamanca 1995).

[4] LEEMING, B., *Principes de Théologie Sacramentaire* (París 1961).

[5] GILSON, E., *La Philosophie de Saint Bonaventure* (Vrin, París 1924); *La Philosophie au Moyen-Âge* (París 1947).

[6] RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zurich 1945); sobre K. Rahner parece ocioso señalar algún hito de su dilatadísima bibliografía, pero no quisiera dejar sin mención dos trabajos muy ceñidos al método histórico, en sus vertientes bíblica y medieval respectivamente: *Theos en el Nuevo Testamento* y *Sobre el concepto escolástico de gracia increada,* en RAHNER, K., *Escritos de Teología* I (Madrid 1961), p.93-167; 349-377.

[7] Entre su densa y extensa producción señalo dos joyas del método histórico: URS VON BALTHASAR, H., *Parole et Mystère chez Origène* (Cerf, París 1957); *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur* (París 1947).

[8] DANIÉLOU, J., *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (París [2]1944).

[9] BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, Étude historique* (París 1945).

[10] Podría ser considerado como el más consecuente en la aplicación del método histórico con su vasta producción, de la que entresacamos: DE LUBAC, H., *Exégèse*

Chénu [12], H. Rondet [13], etc., han sido los nombres señeros que han renovado la teología mediante el método histórico.

Así como el método histórico-crítico se acreditó en el campo de la interpretación de la Sagrada Escritura al ser aceptado por las Encíclicas y por los Documentos de la Comisión Pontificia Bíblica [14], en cambio, el método histórico aplicado a la Teología sistemática experimentó un momento de discernimiento y reserva, con la encíclica de Pío XII *Humani generis*, para ser —doce años más tarde— asumido en el Concilio Vaticano II, puesto que en la elaboración de sus documentos participaron los teólogos que con gran competencia habían usado el método histórico: Rahner, Congar, Philipps, etc.

II. LA MEDIACION HISTORICO-HERMENEUTICA

La mediación histórica no trata tan sólo de reconstruir el pasado de forma material mediante la explicación erudita de todos los detalles que muestren cómo se desarrollaron los acontecimientos y las ideas. La investigación histórica, más pronto o más tarde, se ve en la necesidad de responder a dos preguntas. Una de ellas es ésta: ¿Qué significaron los acontecimientos y las ideas que son objeto de investigación en relación con la cultura de su tiempo: un tiempo pasado y lejano? No sólo hay que describir hechos aislados como si de una crónica se tratara, sino que hay que situar estos hechos en su horizonte de comprensión, que es la cultura del pasado. En una palabra: hay que descubrir el *sentido* que tuvieron. Por ejemplo, hay que situar el Concilio de Nicea y el de Calcedonia en el ámbito y horizonte cultural de la filosofía esencialista de su época (filosofía griega o helenista) y entender qué es lo que significaron para su época... y para nosotros.

Médiévale (París 1959); *Surnaturel, Études Historiques* (París 1945); *Augustinisme et Théologie Moderne* (París 1965); *Le Mystère du Surnaturel* (París 1965); edición española: *El Misterio de lo Sobrenatural* (Barcelona 1970), presentación de la edición española por J.M. Rovira Belloso.

[11] Ver la obra citada de CONGAR, Y., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días* (Madrid 1976).

[12] CHÉNU, M. D., *La Théologie comme science au XIIIe siècle* (París 1943).

[13] RONDET, H., *Gratia Christi, Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce* (París 1948); *Notes sur la Théologie du Péché* (París 1957); *Introduction à l'étude de la théologie du mariage* (París 1960).

[14] El método histórico-crítico es aceptado ya por la encíclica de León XIII *Providentissimus Deus*, de 18.XI.1893 («oportet atque exercitatiores in vera artis criticae»: DS 3286), avalado por la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu*, de 30.IX.1943: (DS 3826) y comentado positivamente por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 15.IV.1993 *(La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 1994).

Pero el horizonte cultural de la época en que se produjeron tales eventos es lejano y se hace difícil comprenderlo desde nuestro «hoy». Ahí surge la segunda pregunta: ¿Cuál es el significado que tienen «hoy» los hechos y las ideas que acontecieron en un pasado? Estas son las dos preguntas que intenta contestar la *interpretación* o *hermenéutica* [15], la cual tiene por finalidad acercar para comprender. La hermenéutica supone un problema de distancia y de acercamiento, por no decir de unidad: los hechos y el observador de los hechos pueden estar muy lejanos y pertenece a mundos culturales distintos. Pero, en definitiva, hay un mundo, una historia y, sobre todo, una humanidad comunes. Acercar el horizonte cultural del pasado al tiempo presente de forma que se produzca la famosa *fusión de horizontes* es el objetivo perseguido por el saber hermenéutico. Por ejemplo, hay que situar las ideas filosóficas y teológicas de Nicea y de Calcedonia en relación con las coordenadas ideológicas (existencialismo, evolucionismo, posmodernidad) que cubren nuestro tiempo. No para obtener una simple traducción, a la moda de hoy, de las fórmulas del pasado, sino para entender críticamente esas fórmulas a la vez que entendemos críticamente nuestro tiempo.

Con esta introducción se puede entender qué es la hermenéutica en teología. En 1970, C. Dumont publicaba un artículo titulado *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie et herméneutique* [16]. En efecto, son las tres dimensiones que han dado nuevo realismo y profundidad a la investigación teológica: la relación entre eternidad de Dios y tiempo de los hombres (dimensión escatológica); la necesaria conexión entre la revelación del amor de Dios y la expansión/realización de ese amor por el pueblo mesiánico y por la humanidad (ortopraxis); y, finalmente, la reconstrucción del sentido de los textos y de los acontecimientos antiguos, a base de situar el texto o el evento en su horizonte cultural y espiritual, y de entenderlos en la luz de la totalidad de la revelación del único Señor de la única historia (hermenéutica).

Por eso, la hermenéutica implica *distancia* (he de entender el Concilio de Nicea situado en el horizonte cultural del s.IV), pero implica también *acercamiento* y una cierta *unidad del escenario de comprensión* entre lo antiguo y lo actual, es decir, una cierta unidad

[15] «Hermenéutica, del griego *hermeneuein*, "expresar, interpretar, traducir", generalmente significa que se quiere aclarar un lenguaje oscuro, y se aplica más directamente a la interpretación de los textos antiguos y en particular de los textos bíblicos [...] Viene del nombre de Hermes, mensajero de los dioses y portador de los oráculos que él mismo interpretaba y que habían de ser interpretados más profundamente» *(Diccionario Enciclopédico de la Biblia* [Barcelona 1993], p.705-706).

[16] DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie et herméneutique*, en «Nouvelle Revue de Théologie», n.92 (1970), p.561-591.

de pertenencia a la misma galaxia religiosa o espiritual, producida —en el caso de la teología cristiana— por el único y el mismo Espíritu. Así puede producirse la famosa fusión de horizontes culturales o espirituales —el antiguo y el nuevo— que da lugar al saber hermenéutico, que sitúa en su contexto cultural y en su horizonte espiritual el objeto de la investigación histórico-teológica, en un ejercicio parecido al ignaciano, «como si presente me hallara», que garantiza la sintonía del entendimiento, e incluso de la afectividad, con el evento o con el texto en cuestión.

No se puede perder de vista, por tanto, algo muy elemental, a saber: que *hermenéutica* significa *interpretación.* Por eso, todas las informaciones y reflexiones que podemos ofrecer sobre el tema de la hermenéutica giran alrededor del concepto de *interpretación:* interpretación correcta para hallar el significado de un acontecimiento o de un texto del pasado, en su contexto cultural. Junto a esta afirmación básica —que confiere unidad a todo el presente apartado— debemos reconocer que la palabra *hermenéutica* ha tenido un significado diverso y matizado en diversos momentos de la historia, hasta llegar al «boom» hermenéutico actual, presidido por los nombres de Heidegger, Bultmann y Gadamer.

Por eso —después de contemplar la perspectiva hermenéutica en general— veremos ahora las distintas concreciones que toma la mediación hermenéutica en las distintas ramas del saber filosófico, bíblico y teológico. En efecto, la hermenéutica —por ser, según W. Dilthey, el fundamento de las distintas ciencias del espíritu *(Geistwissenschaften)* [17]— lo mismo la encontramos en el ámbito filosófico que en el ámbito bíblico y en el entrecruzamiento de ambos campos. La hermenéutica es más un adjetivo que un sustantivo. Quiere decir que se aplica al saber histórico propio de los estudios bíblicos, a la vez que tiene su lugar en los estudios históricos ya sean de filosofía o de teología. Nombres señeros de la tendencia hermenéutica bíblica se hallan en el arco que va de Schleiermacher a Bultmann. Nombres señeros de la tendencia hermenéutica filosófico-teológica son Gadamer [18], Ricoeur [19] y Ladrière [20].

[17] El *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993), p.707, atribuye a Dilthey esta visión omnicomprensiva del saber hermenéutico, aplicado a las ciencias del espíritu.

[18] GADAMER, H. G., *Verdad y Método* (Salamanca 1977); *L'art de comprendre, Écrits I, Herméneutique et tradition philosophique; Écrits II, Herméneutique et Champ de l'expérience humaine* (París 1991); en especial *Herméneutique et Théologie,* en «Revue des Sciences Religieuses», a.51 (Estrasburgo 1977), p.384-397, incluido en el anterior.

[19] RICOEUR, P., *Histoire et Vérité* (París 1955); *De l'interprétation, essai sur Freud* (París 1965); *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (París 1969); *La métaphore vive* (París 1975).

1. Hermenéutica bíblica

La necesidad de un acercamiento metódico adecuado, objetivo y espiritual, a los textos escriturísticos o dogmáticos se ha dejado sentir desde antiguo. San Pablo mismo usó la palabra ἑρμηνεία, en el sentido de interpretación de lenguas. El judaísmo puede concebirse, históricamente, como un colosal esfuerzo *interpretativo* de la Palabra de Dios: El *midrash* (cuya etimología tal vez proviene de ש ר ד, «darash» = investigar, buscar[21]) *busca* la actualización de los textos: su valor en y para la vida. Esta actualización ofrece alguna de estas tres formas: la *halakah,* que busca reglas de acción, sobre todo jurídicas; la *haggadah,* que es el comentario doctrinal o espiritual, la exhortación moral, etc.; sin olvidar el *peser,* que busca no sólo la actualización sino el modo como en el pasado o en el presente se han cumplido los pasajes de la Escritura, p. ej. Dan 9.

El Nuevo Testamento ofrece los dos principios básicos de toda hermenéutica: el *principio interpretativo general* —toda la Escritura se ilumina a la luz de la Muerte y Resurrección de Jesús, Hijo de Dios—, que garantiza la unidad de todas las interpretaciones desde el vértice del futuro escatológico; y el *principio de actualización:* el Espíritu Santo actualiza la fuerza originaria de la Escritura en el «hoy» del tiempo cronológico, convertido en tiempo de salvación *(kairós)*[22].

Tanto Orígenes como Agustín formulan, al menos implícitamente, dos principios hermenéuticos importantes:

1.° No sólo hay que expresar la letra de los textos sino la realidad espiritual que tales textos quieren expresar. (Este principio concuerda con el que acabo de llamar principio interpretativo general).

2.° La regla de fe es normativa en la interpretación. Dicho de otra manera: la hermeneusis no es algo exterior a la regla de fe. Su razón de ser consiste en mostrar con la mayor claridad posible lo que esa misma regla de fe significa.

Por eso, desde antiguo se comprendió que interpretar era dar cuenta de la letra *(littera)* para manifestar la realidad cristológica y espiritual que el texto esconde *(allegoria);* penetrar en la forma de

[20] LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens I. Discours scientifique et Parole de foi, II. Les langages de la foi* (París 1984).

[21] ZORELL, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1965), p.180.

[22] Ver, por ejemplo, el principio general al final del *IV Evangelio:* «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31); sobre la actualización, es muy interesante el comentario doctrinal/espiritual sobre la palabra «hoy» contenido en los capítulos 3 y 4 de la *Epístola a los Hebreos.*

vida moral y evangélica que el texto sugiere *(tropologia)* para entender en claro-oscuro la realidad escatológica a la que el texto apunta *(anagogia)*. De ahí brotan los cuatro sentidos de la Escritura —literal, alegórico, tropológico y anagógico— que el dístico medieval recuerda:

«Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia» [23].

2. La hermenéutica en la exégesis protestante y el influjo de la filosofía de Heidegger

La exégesis protestante durante el siglo XX ha oscilado entre dos polos bastante claros: el primero, representado por Oscar Cullmann [24], ha mantenido el paradigma protestante —*sola Scriptura*— de un modo anti-metafísico: la Escritura debe interpretarse desde ella misma y por ella misma, en el sentido de no permitir que una filosofía ajena a ella se convierta en su clave hermenéutica. Ninguna filosofía puede ser intérprete adecuado de la Biblia, la cual constituye por sí misma una Historia de Salvación en la que deben engarzarse las piezas o los elementos que expliquen la Salvación de Dios acaecida en el tiempo. Las categorías de las que se valdrá tal historia de salvación estarán extraídas de la misma Escritura. Es máximo el aprecio por la historia y por la historicidad de los eventos narrados por la Escritura. Todos ellos culminan en el acontecimiento que se da en la plenitud de los tiempos: la Muerte y Resurrección de Cristo, acaecidas en el *medio del tiempo* para decirlo con uno de los títulos de Cullmann, el biblista más representativo del primado de la historia de la salvación.

La crítica al método interpretativo de Cullmann, desde el campo católico, y también desde el protestante, se basa en la necesidad de llegar a una síntesis entre las verdades fragmentarias que ofrece la historia y la verdad universal, para todos los hombres de todos los tiempos, que pide unas categorías de narración y de exposición que lleguen a poseer una inteligibilidad racional: universal [25].

Pero la posición *opposita per diametrum* a la de O. Cullmann la mantiene Rudolf Bultmann [26], quien, después de la Primera Guerra

[23] DE LUBAC, H., *Exégése médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, I/1 (París 1959), p.23.

[24] Ver p. ej. CULLMANN, O., *Cristología del Nuevo Testamento* (Ginebra 1965).

[25] Ver KASPER, W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976), p.179; sobre la teología histórico salvífica de CULLMANN, O., *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zurich [2]1948).

[26] BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981).

Mundial, asume decididamente la filosofía del «primer Heidegger» como método hermenéutico. ¿Qué es lo que ha ocurrido? Bultmann cree que la Escritura, en la presentación de las verdades religiosas, adopta el lenguaje y las formas del «mito» y, por eso, sus formulaciones no interesan o carecen de significado para la gente de nuestra época. Aparece entonces el programa de la desmitologización. No se pueden presentar como verdades históricas, ubicadas en la historia científica, lo que son mitos antropológicos interpretativos de la profundidad humana. Por eso, la historia concreta se disuelve en la historicidad del ser humano y se desprende de su envoltura mitológica, para ser interpretada en categorías existenciales, propias de la filosofía existencial, que busca, más que la verdad metafísica o la literalidad histórica, *aquello que afecta al sujeto.*

Así se ha llegado no sólo a una desmitologización, sino, de alguna manera, a una des-historización (una negación de la relevancia teológica que tiene la historia real acaecida en el tiempo humano) en beneficio de unos paradigmas existenciales interpretativos de la esperanza religiosa de los hombres de nuestro tiempo [27]. De ahí que la fe —el acontecimiento de la fe— no se halle en la objetividad de la historia sino *en el kerigma:* en la palabra de la predicación que expresa, en categorías de la filosofía existencial, el acontecer de la fe. Hasta aquí la mentalidad bultmanniana.

Hay que notar que este programa —desmitologización y relevancia del *kerigma* por encima de la historia real de la salvación— llega a tener la consideración de proyecto hermenéutico por excelencia. Hay un momento en la interpretación de la Biblia en el que decir «hermenéutica» equivale, precisamente, a referirse al programa bultmanniano. Por eso no es extraño que algunos de los discípulos de R. Bultmann [28] que con más fuerza reivindicarán la evidencia histórica de los hechos salvíficos —éste es el caso de Wolfhart Pannenberg [29]— se muestren contrarios a la hermenéutica: son contrarios,

[27] Ver la mucho más equilibrada posición que por referencia a la historia y a la importancia que la historia adquiere en el IV Evangelio, toma TUÑÍ VANCELLS, J. O., *El testimoniatge de l'Evangeli de Joan,* I, *La progressiva elaboració del IV evangeli* (Barcelona 1980), p.76: «L'interés històric del quart evangeli no és un interés històric per les anècdotes o pels detalls. La valoració de la història no és la que el segle XIX va donar a la reconstrucció de les coses tal com havien succeït. El que ha interesat l'autor(s) no ha estat la història de Jesús, sinó la manifestació del Déu llunyà en Jesús. El quart evangeli ha valorat la història perquè en ella ens ha estat donat de contemplar la glòria».

[28] FUCHS, E., *Zur Frage nach dem historisches Jesus* (Tubinga [2]1965); EBELING, G., *Théologie et proclamation* (París 1972); *La esencia de la fe cristiana* (Salamanca 1974); KÄSEMANN, E., *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978); CONZELMANN, H., *Théologie du Nouveau Testament* (Ginebra 1969).

[29] PANNENBERG, W., RENDTORFF, R., WILCKENS, U., RENDTORFF, T., *La Revelación como Historia* (Salamanca 1977), p.169: «Cuando los autores de esta obra se decidie-

evidentemente, a la hermenéutica bultmanniana, ya que Pannenberg afirma, como una tesis central de su teología, que la revelación de Dios se realiza mediante una acción divina de salvación que tiene su lugar en acontecimientos históricos verificables [30].

Por otra parte, los autores posteriores a Bultmann, como M. Hengel [31], E. Käsemann [32], W. Marxsen [33], H. Luz [34], etc., han vuelto a posiciones en las que es muy relevante, en la línea de E. Käsemann, escuchar el timbre original de lo histórico [35].

3. Influjo de la filosofía hermenéutica moderna en la teología [36]

Hemos dicho ya que los teólogos católicos, hacia el 1935-45, habían *descubierto* la historia como lugar propio de la revelación de Dios y que el *estudio histórico* fue el instrumento adecuado para ese tipo de investigación teológica que incluía el *descubrimiento de la historia.*

Pero a partir de los años setenta, la teología católica perfecciona ese instrumento —el estudio histórico— enriqueciéndolo con una consecuente dimensión hermenéutica. Ya me he referido al artículo famoso de C. Dumont, que levantará acta de la nueva situación creada [37]. La moderna corriente no pretende «solicitar los textos», como

ron a publicarla, eran plenamente conscientes de que con la nueva versión del concepto de revelación que se intentaba desarrollar a lo largo de sus páginas, se abandonaba el ámbito de la "teología de la palabra", teología que de una forma u otra había determinado todo el pensamiento teológico desde hacía más de una generación. Aunque, por supuesto, no en el sentido de que a partir de ahora ya no se tuviera que hablar más de la palabra de Dios. Simplemente que un concepto general de "palabra de Dios", que no puede encontrarse de un modo tan formal en ningún pasaje de los escritos bíblicos, no podía seguir constituyendo para nosotros el punto de partida incuestionado e indiscutible de todo el discurso teológico» *(Epílogo* a la 2.ª edición).

[30] *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993), p.707.

[31] HENGEL, M., *El Hijo de Dios* (Salamanca 1978).

[32] KÄSEMANN, E., *El problema del Jesús histórico,* en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978).

[33] MARXSEN, W., *La Resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1974).

[34] LUZ, H., *El Evangelio según san Mateo,* vol.I (Salamanca 1993).

[35] «¿Dónde me es dado oír a Jesús de tal forma que sea él, inconfundiblemente, a quien oigo?» (KÄSEMANN, E., *Jesús, el acceso a los orígenes,* en AA.VV., *Jesucristo en la historia y en la fe* [Salamanca 1977], p.113). Ver ZIMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969); RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations* (París 1969); MARLÉ, R., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento* (Bilbao 1970).

[36] BEINERT, W., *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990); STOBBE, H.-G., *Hermenéutica,* en EICHER, P., *Diccionario de Conceptos teológicos,* I (Barcelona 1989), 470-478.

[37] DUMONT, C., *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, ortho-*

decía Renán con cinismo, haciéndoles decir subjetivamente lo que ellos no dicen en su objetividad. Al contrario. Se trata de acercarse a la objetividad del texto: pero a una objetividad viva y real —la propia de una época pasada—, si bien capaz de llegar a tener significación también en el presente. De la mano de Dilthey podemos decir que la hermenéutica no busca la deformación subjetiva de los hechos, sino *la afinidad del intérprete con el texto interpretado.*

En segundo lugar, y en la línea de Heidegger, la hermenéutica filosófica tiene muy en cuenta *el papel del lenguaje.* El lenguaje es, en efecto, el puente que une las dos orillas: la de nuestro presente y la del remoto pasado, inmerso en una cultura y en una concepción del mundo distintas. Así, el lenguaje —que se articula como *pregunta* en la famosa «pre-comprensión», o idea previa que siempre tenemos del objeto a estudiar— se articula también como *respuesta* mediante el acercamiento al texto y mediante su intelección, lo que supone un «cuerpo a cuerpo» cognoscitivo con el objeto que queremos conocer. Entre la pre-comprensión como pregunta y la comprensión como respuesta final se desarrolla, como espiral sin fin, el famoso *círculo hermenéutico.*

Ha sido Gadamer quien ha cultivado y transmitido con mayor pedagogía las intuiciones de Heidegger. El círculo hermenéutico muestra algo que está inscrito en la misma realidad: no expresa tan sólo la forma del conocer humano sino la estructura ontológica (real) de ese mismo proceso del conocer, en virtud del cual el texto o el acontecimiento histórico *condicionan* realmente al sujeto investigador, al tiempo que éste se *anticipa* a entender: se atreve a saltar de la precomprensión subjetiva hasta el sentido objetivo del texto, mediante la famosa *anticipación de sentido* que tanto ha ponderado Gadamer.

Esta es la operación en virtud de la cual el investigador *entra* en el texto o en el acontecimiento del pasado. La *anticipación* no es, por tanto, una simple operación subjetiva por la cual el sujeto adivina o intuye el sentido sin base alguna. No. El sujeto realiza la *anticipación* impelido y sostenido por la *tradición,* que abarca tanto el

praxie, herméneutique, en «NRT» 92 (1970) 561- 591. A partir de esta fecha se multiplican los títulos de verdadero interés: AA.VV., *Magistero e morale, Principi teoretici di ermeneutica e lettura ermeneutica di documenti magisteriali,* III Congresso dei teologi moralisti a Padova, 1970 (Bolonia 1970); FRANSEN, P. F., *Hermeneutics of the Councils and other studies* (Leuven 1985); GADAMER, H. G., *Verdad y método* (Salamanca 1977); KERN, W., NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986); LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens.* I. *Discours scientifique et parole de la foi* (París, 1970); SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973); SCHOONENBERG, P., DE RUDDER, J.-P., VAN IERSEL, B., FRANSEN, P., DRIESSEN, W. C. H., *L'interpretazione del dogma* (Brescia 1972).

texto investigado y su matriz cultural *(sincronía)* como la historia real de su génesis, interpretación y consecuencias *(diacronía),* al paso que *sostiene* o da soporte al investigador.

4. Hermenéutica conciliar

a) *Un área particular de la actual interpretación de textos*

Un apartado particular de los estudios teológico-hermenéuticos lo constituye la hermenéutica de los Concilios. La hermenéutica conciliar puede y debe considerarse como una parcela específica del actual modo de interpretación de textos. Por eso, la interpretación conciliar se regirá, en gran parte, por los principios y criterios metodológicos de la hermenéutica general y, en su dimensión más peculiar, por criterios propios y específicos.

La hermenéutica —o arte de la interpretación acertada— tiene una amplitud realmente interdisciplinar, que abarca lo mismo la exégesis de la Escritura que el análisis del Magisterio eclesiástico. Dentro de esta última área encuentra su lugar la interpretación de los Concilios.

b) *Principios y criterios de hermenéutica conciliar*

P. Fransen, P. Schoonenberg y C. Molari [38] ofrecieron una visión sugerente y equilibrada de los criterios de interpretación. Mi obra *Trento. Una interpretación teológica,* intentó ampliarlos y aplicarlos [39]. Es el tiempo de darles una remodelación más adecuada:

1.° *Partir de una investigación histórica exhaustiva.* La primera tarea de una correcta hermenéutica del Magisterio es la investigación histórica. Comprende la investigación genética de los acontecimientos (dimensión *diacrónica)* y la investigación de los textos y acontecimientos culturales simultáneos al Concilio o texto estudiado *(sincronía).*

2.° *Fase retrospectiva.* Ante la dificultad de determinar de modo preciso y adecuado el sentido de las fórmulas antiguas, a causa de la diferente perspectiva que suele tener el investigador actual, éste nunca deberá caer en el anacronismo de interpretar el pasado

[38] SCHOONENBERG, P., *L'interpretazione del dogma* (Brescia 1971); DE VOS, A., MOLARI, C., ALSZEGHY, Z., FLICK, M. (et alii), *Magistero e Morale. Principi teoretici di ermeneutica di documenti magisteriali* (Bolonia 1970).

[39] Encuentran confirmación y perfeccionamiento en la magna obra de FRANSEN, P., *Hermeneutics of the Councils and other studies* (Leuven, University Press, 1985).

imponiendo su pre-comprensión propia. Deberá interpretar el texto antiguo de acuerdo con las categorías propias de su época (fase *retrospectiva,* receptiva del pasado, como decía J. Alfaro [40]).

3.° *Fase introspectiva.* La *afinidad del intérprete con el texto interpretado* (Dilthey) tiene su antecedente en la famosa afirmación aristotélica según la cual *el cognoscente se hace una sola cosa con lo conocido.* Eso implica, en la terminología de Alfaro [41], una fase *introspectiva,* de asimilación: no sólo para ver cómo procedieron las cosas cronológicamente (de ahí surge la crónica pero no la hermenéutica), sino para comprender la ocasión que dio motivo al Concilio; cuál fue su punto de partida doctrinal; cuál la *forma de pensar (Denkform)* de los Padres y teólogos (los que estaban dentro del aula conciliar y los que estaban fuera, si de un Concilio se trata); los términos precisos en los que se plantean los problemas, así como las causas que los generan. Así se podrá comprender finalmente el contenido, el alcance y la intención de las respuestas conciliares. Así se podrá leer en positivo lo que el Concilio dijo; por qué lo dijo; lo que el Concilio no llegó a decir y por qué no lo dijo. Así se llega, sobre todo, a entender las *claves hermenéuticas* del Concilio o del texto en cuestión. Es lo que aclaro en el apartado siguiente.

4.° *Síntesis: llegar a la intencionalidad del Concilio.* La hermenéutica debe llegar al sentido profundo de las fórmulas antiguas, y éste es precisamente el objeto de la investigación. Es un sentido literal, pero lo podríamos llamar *profundo.* Porque, basado en la letra, llega a *leer* la realidad que la letra expresa. La interpretación debe dar cuenta de la *forma de pensar, Denkform* o *principium formale,* según la terminología de J. B. Metz; debe dar cuenta del *«single topic»* (Lonergan), o de la *intencionalidad* o *punta tendencial* que el conjunto del Concilio expresa. Esta intencionalidad se halla no sólo en lo que el Concilio *ha dicho,* con un lenguaje declarativo o performativo —en este sentido, será bueno establecer con precisión qué doctrina ha descartado (así han intentado hacerlo Umberg, Fransen o Rahner [42])—, sino en lo que *ha hecho.*

5.° *De la razón técnica a la **ratio fide illustrata** (Vaticano I).* Para alcanzar el sentido profundo de los textos, no sólo es necesaria la *razón técnica* del intérprete —en continua purificación de sus medios técnicos de análisis— sino que es necesario que este intérprete se coloque en el fundamento y en la comunión de la fe eclesial, para poder llegar a una interpretación *espiritual* de la materia estudiada,

[40] En la *Presentación* a mi obra *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979), p.8.
[41] Ibid.
[42] Han sido ya citadas las obras de estos dos últimos autores. Ver UMBERG, J. B., *Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI:* Riv. Teol. n.16 (1929), p.402-409.

de acuerdo con la ortodoxia y con la ortopraxis. No postulo una inspiración o una intuición subjetivas, pero sí creo necesario que el teólogo dé un paso en profundidad recogiendo, como en una síntesis o clave capaz de dar luz al conjunto, todas las pistas, todos los indicios, todos los fragmentos, todos los hechos, toda la «letra» inteligible que la razón técnica ha ido acumulando, hasta verlo todo en la luz de la Tradición, en la cual está inmerso el teólogo. Me parece que con ello soy fiel a Newman y a la propia experiencia.

6.° *Criterio de la totalidad de la fe.* Es una explícitación del anterior. La realidad de la revelación es unitaria. Es, nada menos, la unidad de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, que se comunica a los hombres reunidos en el Cuerpo místico de Jesucristo. Tal unidad es la causa de que las diversas verdades de fe aparezcan *articuladas:* como los artículos de las confesiones de fe *(Credos).* De ahí que la interpretación correcta de un dogma o de una verdad teológica deba hacerse teniendo en cuenta los restantes *artículos* o misterios que constituyen la totalidad de la fe.

Una vez realizadas las fases retrospectiva e introspectiva, es legítima la apertura al presente y al futuro:

7.° *Fase prospectiva.* La pregunta ¿qué sentido tiene hoy para nosotros tal declaración o definición conciliar? es algo no sólo inevitable, después de las fases retrospectiva e introspectiva, sino legítimo.

Ocurre entonces el fenómeno de la verdadera fusión de horizontes culturales: el de ayer y el propio del investigador actual. Una observación se impone: el lenguaje es el *puente* entre el pasado y la actualidad. Pero hay un puente más sólido todavía. De manera que, si el lenguaje es realmente un enlace entre la orilla del pasado y la del presente, se debe a que la realidad misma de la revelación —de la cual el lenguaje quiere ser expresión fiel— se extiende como un enlace ontológico, lleno de significación, entre pasado y presente.

En efecto, así como «la fe no termina en las formulaciones sino en la realidad», como decía Tomás de Aquino [43], así tampoco la interpretación acaba en la letra sino en la revelación misma expresada por el lenguaje. La hermenéutica quiere captar correctamente la revelación que emerge conceptualmente en los diversos momentos de la *diacronía.* De ahí la gran importancia del método interpretativo correcto.

A estos criterios básicos *pueden* añadirse el de *ortopraxis* y el de *correlación.* Se mantiene el criterio de ortopraxis cuando la interpretación recta sitúa al investigador en el terreno práctico señalado por las

[43] Tomás de Aquino, *De Veritate,* q.14 a.8 ad 5; a.12; *Summa,* II-II, q.1 a.2 ad 2. Ver también *De Veritate,* q.18 a.3; *Summa,* II-II, q.1 a.1.

formulaciones conciliares que en definitiva apuntan al Reino de Dios. Se mantiene el criterio de *correlación* cuando se expresan de tal manera las fórmulas antiguas que adquieren un significado interesante para el hombre actual que, de alguna manera, ve cómo la formulación de la antigüedad apuntaba a aspectos de su vida y experiencia.

c) *El círculo hermenéutico*

Se trata de un círculo o, mejor, de una espiral en la que están implicados el sujeto investigador y el objeto de su estudio: un Concilio, por ejemplo.

Son relevantes como momentos sucesivos de este círculo:

a) la *génesis* del acontecimiento conciliar: en el caso de Trento, el despertar y el significado de la Reforma protestante;

b) el *acontecimiento en sí mismo* y en su circunstancia *sincrónica:* las Actas de Trento; la teología protestante y la teología controversística;

c) el *entorno* social y cultural, incluso económico, del Concilio es relevante para entender los hechos con mayor realismo y profundidad, pero el paso a este entorno supone adentrarse en un ámbito interdisciplinar, y el teólogo ha de ser consciente de sus propios recursos y de sus límites;

d) las *consecuencias históricas más directas y próximas* del Concilio en cuestión;

e) no es de suyo necesario el estudio de las *consecuencias remotas,* si bien tales consecuencias forman parte del subsuelo en el que está situado el investigador, y ello es decisivo para comprender el carácter circular del proceso hermenéutico;

f) la *situación del sujeto* coincide, pues, en todo o en parte, con las consecuencias objetivas del Concilio: por ejemplo, la eclesiología desplegada por el Vaticano I forma parte de la situación del sujeto que lo investiga;

g) la *persona del investigador,* con su pre-comprensión, su campo de intereses, etc.

En resumen, el carácter *circular* de la investigación consiste en que el *intérprete* pone algo de sí mismo en el texto: su pre-comprensión, sus preferencias e intereses, su modo de comprender, su situación... En el proceso hermenéutico tales aportaciones subjetivas deben tender a la transparencia, bien entendido que la transparencia y la objetividad totales son imposibles. Por eso, al investigador no le mueve el ideal de salirse del círculo de la historia sino el de saber en cada momento dónde está situado y cuáles son todavía sus prejuicios. Correlativamente, el *objeto* pone su propio ser en la mentalidad

receptiva del investigador. En definitiva, quien estudia a Trento, además de tener que realizar una verdadera inmersión en este Concilio, se sabe *marcado* por este acontecimiento y *situado* al final de las consecuencias históricas que Trento generó:

> «En el dominio de la hermenéutica, se tiende a la identidad entre sujeto y objeto. El objeto sólo puede ser aprehendido a través de los instrumentos de comprensión aportados por el sujeto, pero la manera que tiene el sujeto de elaborar estos instrumentos aparece en sí misma determinada por el conjunto de su situación: ahora bien, es esta situación la que constituye precisamente el objeto de estudio que uno se esfuerza por comprender» [44].

Esta es la circularidad sin fin del proceso hermenéutico: la situación del sujeto coincide con las consecuencias objetivas del evento estudiado. Pero tal acontecimiento no desvela su ser si no es a la inteligencia y a la sensibilidad del sujeto que lo estudia. Sigue siendo cierto que la verdad tiene su mansión en el entendimiento; cuanto más perfecta es la manera de estar lo conocido en el sujeto, más perfecto es el conocimiento [45].

III. LA MEDIACION RACIONAL O FILOSOFICA

1. El ideal del solo dato bíblico: entre la fidelidad al *kerygma* y el purismo

Oscar Cullmann sospechaba que la mediación filosófica de tipo existencialista, influida por el primer Heidegger, tal como la asumió su colega el biblista Rudolf Bultmann, en realidad adquiría un protagonismo que llegaba a configurar su teología: Cullmann teme que la mediación se convierta en señora [46]. Su posición se generaliza hasta desear un tipo de interpretación del mensaje evangélico al margen de «toda filosofía extraña a la Biblia» [47]. En esto, Cullmann es radical: no sólo la filosofía existencialista, sino también la antigua metafísica, le parece contraria a la historia de la salvación [48].

[44] LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*. I. *Discours scientifique et parole de la foi* (París, 1970), p.46.

[45] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.12 a.4 co; q.14 a.6 ad 1.

[46] Cullmann teme que «la filosofía existencial de Heidegger se halle en realidad en el origen de toda la empresa bultmanniana» (CULLMANN, O., *Christ et le Temps* [Neuchâtel 1957], p.21). Rechaza en consecuencia los intentos que tienden a traducir el evangelio según «las categorías de la filosofía existencialista contemporánea» *(Le salut dans l'histoire* [Neuchâtel 1966], p.17).

[47] Ibid.

[48] CULLMANN, O., *Le salut dans l'histoire,* p.16: «A pesar de todas las diferencias,

Esta postura ¿acaso no es, en el fondo, una variante radical del principio protestante de la *Sola Scriptura?* La posición de Oscar Cullmann parece coherente con tal principio. Más que la de los católicos y la del mismo Bultmann, proclives a admitir una mediación «natural» (la filosofía) en el acceso al mensaje bíblico. ¿O es que tanto protestantes como católicos reconocen en el fondo que no toda filosofía es extraña al mensaje de la Biblia?

2. Necesidad de una razón mediadora que sirva para entender a fondo el mensaje

Dicha necesidad es reconocida con gran fuerza por otro autor protestante: Wolfhart Pannenberg [49]. Ya en el Prefacio de su *Metafísica y pensamiento sobre Dios* queda clara su intención:

> «La teología cristiana, para clarificar su discurso sobre Dios y sobre la realidad creada en relación con Dios, depende de su diálogo con la filosofía. Los teólogos, de su parte, en la historia de la metafísica, también han contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico» [50].

Por eso, Pannenberg, después de alegrarse de que, a partir del segundo Wittgenstein, hay indicios de un nuevo reconocimiento del horizonte metafísico [51] —como contrapunto al saber empírico y para situar debidamente la conciencia de lo finito y de lo empírico—, enuncia lo que podríamos llamar su tesis fundamental:

> «El discurso teológico sobre Dios, si quiere reivindicar para sí un valor veritativo, necesita sobre todo de una relación con el pensamiento metafísico, en cuanto tal discurso sobre Dios depende de un concepto de mundo que sólo puede ser garantizado mediante la reflexión metafísica» [52].

la metafísica antigua y la filosofía existencialista tienen en común que ambas rehúsan la historia de la salvación».

[49] Ver sobre Pannenberg, en lengua castellana, dos obras recientes: MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología de la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (Madrid 1992); MARTÍNEZ GORDO, *La verdad como anticipación y olvido. La teología fundamental de Wolfhart Pannenberg* (Bilbao 1995), con una presentación mía.

[50] PANNENBERG, W., *Metaphysik und Gottesgedanke* (Gotinga 1988); ed. italiana: *Metafisica e idea di Dio* (Casale Monferrato 1991), *Prefazione*, p.5.

[51] Señala, entre otros, a Peter Strawson, de Oxford, quien postula el reanudar los temas metafísicos en el seno mismo de la filosofía analítica, y a HENRICH, D., *Fluchtlinien* (Frankfurt 1982), quien se orientaría en el sentido apuntado de un contraste enriquecedor entre lo empírico y lo metafísico (o.c., p.8).

[52] PANNENBERG, W., o.c., p.10.

Pueden señalarse dos cosas al respecto: 1.ª Pannenberg no reclama una metafísica ya hecha, para ser asumida sin más reelaboración por el teólogo, sino que habla de un «pensamiento metafísico» que, más que asumir lo ya construido, elabora o reelabora el propio teólogo, desde la racionalidad que como ser humano y como investigador veritativo posee. 2.ª De ahí surge la observación anterior, según la cual en la historia de la metafísica también los teólogos han contribuido al desarrollo del pensamiento filosófico.

Por eso, más que una disquisición histórica sobre lo que fue la asunción del pensamiento del helenismo por la teología cristiana [53], preferiría, aquí, examinar con el debido detenimiento las posibilidades que encuentra el filósofo cristiano, y —naturalmente— también el teólogo, de hallar en la misma Biblia una serie fecunda de categorías filosóficas.

3. La filosofía que brota del mismo texto bíblico

Es urgente, después del descenso de la antropología marxista y existencialista, profundizar en la misma Escritura para desvelar en ella, a modo de *rationes necessariae,* categorías de tipo más personalista e interrelacional, así como «nuevos» principios ético-sociológicos, de mayor riqueza que la dialéctica de oposición del tipo amo/esclavo, la cual no agota toda la realidad de la relación humana.

En 1986, señalé algunas categorías filosóficas implícitas en el Nuevo Testamento. Quisiera ahora re-ordenarlas, añadir otras que me parecen obvias y profundizar en su contenido:

1.ª La categoría de *irrupción discontinua de lo divino:* de lo trascendente en lo empírico; de la escatología en la historia; de lo divino en el hombre; de la Palabra en las coordenadas del espacio/tiempo. Junto a las categorías de «eternidad» y «temporalidad», propias de la escatología que se anticipa en el tiempo, propia de Lucas y de Juan, se habría de mencionar el «antes», el «ahora» y el «después» propios del IV Evangelio, que indican la discontinuidad que imprime al curso del mundo una acción de Dios, de Jesús o de los humanos que con El actúan.

2.ª La categoría de *participación,* en virtud de la cual la imagen es semejante al ejemplar. Ahí coinciden platonismo y teología patrística, a través de la teología joánica de la *comunicación de la gloria.*

[53] Este tema lo traté en *La Humanidad de Dios* (Salamanca 1986), p.32-56: «*Las relaciones entre helenismo y Teología cristiana*».

3.ª Las categorías de *presencia* y de *encuentro* derivan, sobre todo, de las escenas de Resurrección. Esas categorías personalistas de los episodios de la Resurrección se irisan en otras tantas categorías derivadas: iniciativa, autodonación, entrega (que preparan el encuentro), comunicación, reconocimiento, comunión y misión, que son las consecuencias de la presencialidad y del encuentro. Como culminación de todas esas categorías que definen el encuentro con el Resucitado, encontramos también la categoría de *relación espiritual* que ya no se da a través de los sentidos sino de la *inteligencia de la fe* y del *afecto espiritual.* Es el caso de Magdalena y de los Discípulos de Emmaús, para quienes la *inteligencia de la fe* y el *afecto espiritual* son los instrumentos idóneos capaces de establecer relación entre ellos y el resucitado, sin que sean válidos la vista corporal o el tacto, desvalorizados ambos en las escenas joánicas de Magdalena o del Apóstol Tomás [54].

4.ª La *anticipación* o «prenda» de la trascendencia futura transmitida por los símbolos cristianos, en especial por los sacramentos. Esta *anticipación ontológica* está en correlación con la *anticipación gnoseológica* en virtud de la cual el entendimiento parece como si —de un modo zubiriano— se anticipara a entender la realidad: el entendimiento sintetiza los datos empíricos que le ofrece la realidad y así la entiende o la lee interiormente a partir de los datos sensibles. Así los profetas hacían entender al pueblo una situación y, en el Evangelio, los Apóstoles y los discípulos «adivinaban» la realidad de Cristo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo», «Este hombre es el Hijo de Dios», «Es el Señor».

5.ª El neoplatonismo cifra la relación «cielo/tierra» en una serie de binomios antitéticos: el cielo es eterno, necesario, incorruptible, inmutable; en cambio, temporal, contingente, perecedera, cambiante la tierra. Para el evangelio, la relación «cielo»/«tierra» es distinta: es una relación de *comunicación* y de *correlación* basada en la *condescendencia* de Dios y en la *analogía* entre lo divino y su imagen humana. La tierra permite a los seres humanos alzarse cognitiva y vitalmente al cielo, porque lo temporal es vestigio, signo o símbolo de lo eterno.

6.ª Otro binomio famoso, desde el punto de vista antropológico, es el paulino *carne* y *espíritu.* Este binomio se despliega en diversas variaciones: *letra/espíritu* y *Ley/Espíritu.*

7.ª Es verdad que la categoría de la *acción* aparece ya entre las diez categorías aristotélicas. Pero es verdad también que el Nuevo Testamento la remodela en profundidad: Jesús, en efecto, actúa de

[54] Ver el «Suéltame» de Jn 20,17, o la sentencia «Dichosos los que creerán sin haber visto» de Jn 20,29.

tal manera que su *acción* —ética y creadora a la vez— cumple la voluntad del Padre. Quienes siguen a Jesús habrán de «actuar como él actuó». En Jn 13,15 aparece esta misma perspectiva en un rotundo modo imperativo: «Haced como yo he hecho». La acción queda redimida entonces de sus secuelas negativas —voluntad de poder (agresividad desmedida o competitividad, violencia, resentimiento)—, porque entonces lo más *activo* en el hombre que es su acción, es, en realidad, un modo de *recibir* la voluntad de Dios Padre y de hacerla presente creativa y *testimonialmente* en el mundo.

8.ª En último lugar, pero no la menos importante, aparece la categoría de *plenitud de vida a través de la Cruz*. La «puerta estrecha», más que una metáfora ocasional, es una categoría antropológica que presienten los educadores y los espirituales. Como variaciones de la Cruz que genera vida pueden ser considerados el proceso de reconciliación y la edificación del cuerpo místico y de la nueva ciudad, que deja traslucir el Reino: lo más opuesto a la espiral de violencia. En este sentido, la *misericordia* no es tan sólo una *virtud* o un *valor* sino una figura antropológica para llegar a la reconciliación y a la edificación del cuerpo a través de las junturas bien trabadas de la caridad. En el apartado siguiente se verá la importancia de esta octava categoría que da lugar a la lucha espiritual por la justicia frente a la lucha de clases mecanicista y violenta.

4. Conclusión a la luz del Vaticano I

Es penoso comprobar lo que se puede calificar como desnaturalización del principio *«philosophia, ancilla theologiae»*. ¿Qué ha pasado? En primer lugar, que en la «buena época» —la de los grandes teólogos medievales— eran ellos los que, desde una formación platónico-aristotélica y desde una formación aún mayor en la *«sacra pagina»,* pensaban según la *razón universal,* es decir, emanaban un pensamiento con pretensión racional y universal. De esta manera no había demasiados roces entre una mentalidad bíblica y una filosofía «pagana, ajena al mensaje bíblico», como temía O. Cullmann [55]. Es muy curioso, al respecto, que las obras de E. Gilson, que documentan de modo fehaciente la «gran época», traten de santo Tomás y de san Buenaventura *como filósofos*. Así lo acreditan los títulos de sus obras: *Introduction à la* philosophie *de saint Thomas* y *La* philosophie *de saint Bonaventure* [56].

[55] Ver nota 46.

[56] GILSON, E., *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (París [4]1942); *La philosophie de saint Bonaventure* (París [2]1943); *Jean Duns Scot.*

Esto coincide con mi argumentación anterior: más que asumir una filosofía *ajena,* como dimensión racional de la teología, lo que han hecho tanto los santos Padres como los grandes autores medievales es pensar cumulativamente como teólogos iniciados en la filosofía racional, que ellos hacían progresar a través de categorías personalistas —relación, persona, participación— o a través, no hay que negarlo, de categorías más ontológicas: esencia, sustancia, accidentes, materia, forma... Pero aún más importante que la asunción de categorías del aristotelismo *receptum* es el hecho de que los teólogos medievales *pensaban la teología en términos racionales.* Su instrumento, como dirá siglos después el Concilio Vaticano I, será la *«ratio, fide illustrata»:* la razón iluminada por la fe. Por eso, un autor «tomista», Melchor Cano, elevará la razón a «lugar teológico». Véase, completo, el texto del Vaticano I:

> «La razón, iluminada por la fe, busca cuidadosa, pía y sobriamente, con la ayuda del don de Dios, alguna inteligencia de los misterios. Y la adquiere con gran fruto, ya sea por la analogía con las cosas que conoce naturalmente, ya sea por el nexo de los mismos misterios entre sí y con el fin último del hombre; pero nunca [la razón] se torna idónea para contemplarlos a semejanza de las verdades que constituyen su propio objeto [de conocimiento]. Los divinos misterios, pues, debido a su propia naturaleza, de tal manera exceden el entendimiento creado, que aun mediante la revelación transmitida y recibida por la fe, permanecen revestidos del velo de la fe y como envueltos en la oscuridad, mientras en esta vida "peregrinamos hacia el Señor": ya que caminamos en la fe y no en la visión» [2 Cor 5,6s] [57].

La ley de la teología es, pues, la ley misma del conocimiento analógico. La teología quisiera traspasarla —tal vez en mística contemplación—, pero eso no le es posible, a no ser con el éxtasis *«raptus»* del Señor, que Tomás de Aquino trata con gran atención [58]. No se trata, pues, de que la filosofía sea la «sirvienta»: una sirvienta que, con el correr del tiempo, se hizo «criada respondona», puesto que, en los siglos XVII-XVIII, llegaba a configurar los temas de la teología y su propio contenido, lo que debía reservarse a la Biblia, «alma» de la teología. Era la Biblia la que debía «animar» y «verte-

Introduction à ses positions fondamentales (París 1952); *La filosofia nel Medioevo. Dalle origine patristiche alla fine del XIV secolo* (Florencia 1978); también CHÉNU, M.D., *Introduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950); *St. Thomas d'Aquin et la Théologie* (París 1959); BETTONI, E., *San Bonaventura* (Brescia 1945); PREZIOSO, F., *La critica de Duns Scot a Enrico di Gand* (Turín 1955); VENTHEY, L., *Jean Duns Scot. Pensée théologique* (París 1967).

[57] CONCILIO VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius:* DS 3016.

[58] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II-II, q.175 a.3.

brar» el contenido y los temas de la teología, *organizándolos* y *orientándolos* hacia el Señor Jesús, imagen sustancial de Dios, el Padre.

Hoy día, el ideal de un teólogo formado a fondo en la «sacra pagina» y que asume la mediación racional de un pensamiento antropológico en el que está igualmente formado, es algo —como lo demostró la «nouvelle théologie»— perfectamente compatible con el empleo de un método histórico igualmente riguroso. El ideal consistirá en verter la intelección diacrónica del método histórico en conceptos y formulaciones universalmente válidos desde el punto de vista racional [59].

IV. LA MEDIACION SOCIO-ANALITICA

Tratar de la mediación socio-analítica equivale a tratar de la Teología de la Liberación [60], corriente inaugurada por Gustavo Gutiérrez en 1971. Es una Teología (fundamental y también sistemática) cuyos caracteres epistemológicos son: la primacía de la praxis; una teoría del conocimiento ultra-realista en la que importa más la realidad que el concepto, la cual —en Ignacio Ellacuría y en Jon Sobrino— proviene seguramente de una inspiración zubiriana; en el nivel de la revelación, es también prioritario el *evento,* p. ej. la muerte/resurrección de Cristo, sobre cualquier formulación doctrinal; la solidaridad

[59] El problema está muy bien planteado en KASPER, W., *Introducción a la Fe* (Salamanca 1976), p.173-190.

[60] ASMANN, H., *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971); *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973); BOFF, C., *Comunidade eclesial. Comunidade politica* (Petrópolis 1978); *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980); BOFF, L., *Jesús Cristo Liberador. Ensaio de Cristologia critica para o nosso tempo* (Petrópolis 1972); trad. castellana en: *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1981); *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1980); *Iglesia, carisma y poder* (Santander 1982); *Teología desde el cautiverio* (Bogotá 1975); *Los sacramentos de vida y la vida de los sacramentos* (Bogotá 1975); *El destino del hombre y del mundo* (Bogotá 1975); *La experiencia de Dios* (Bogotá ²1977); *O rostro materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas* (Petrópolis 1979); traducción española: *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas* (Madrid 1979); GALILEA, S., *El mensaje de Puebla* (Bogotá 1979); GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Lima 1971); *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Lima 1992); SCANNONE, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); SEGUNDO, J. L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* 3 vols. (Madrid 1982); SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina* (México 1977); *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981); *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991); AA.VV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro en El Escorial* (Salamanca 1973); TORRES, S., *Teología de la Liberación y comunidades cristianas de base* (Salamanca 1982).

con los pobres es lugar privilegiado para pensar teológicamente (importancia del *Sitz im Leben* del teólogo); y, como cifra de todo ello, se postula asumir la mediación sociológica para llegar a la realidad: es la famosa mediación socio-analítica. En todo lo que diré, el lector verá que mis reservas se dirigen principalmente a este último punto. Aunque se puede debatir a fondo el primer punto (el ultra-realismo) y se puede complementar el primado de la praxis, propio del cristianismo en realización, con el primado de la Verdad y del Amor [61].

La cuna de la Teología de la Liberación es la teología fundamental práctica (teología política) de J. B. Metz. Hacia esta teología europea mantienen una dialéctica de amor agradecido, pero también de filiación rebelde, Gustavo Gutiérrez, Hugo Asmann, que fueron formados en ella, y Jon Sobrino. La consideran demasiado académica y abstracta. Pero si la cuna de la Teología de la Liberación es europea, el linaje es indioamericano. Por eso, la teología más acorde con la idiosincrasia del pueblo latinoamericano es la de Gustavo Gutiérrez, que ha mantenido la más honda relación de fidelidad pastoral y humana con el pueblo limeño. Una anécdota vale en este caso por una tesis: la puesta en marcha de unos comedores para desposeídos en Lima impidió a Gustavo Gutiérrez la asistencia al Simposio de la revista *Concilium* (1990).

Analizaré detenidamente el tema, porque afecta a la conciencia del teólogo que quiere ser coherente en su opción preferencial por los pobres. En efecto, ni la Teología de la Liberación es «poca cosa» desde el punto de vista académico, como decía G. Baget-Bozzo [62], ni ha dejado de percutir como un grito que nos llama a la decencia y a

[61] Para completar lo que yo llamo «epistemología de la Teología de la Liberación», ver SOBRINO, J., *Teología de la Liberación y Teología europea progresista,* en «Misión Abierta», n.4 (1984), p.16: «La teología progresista tiende a proponer como correlato al Reino de Dios la esperanza del hombre, lo cual es correcto; pero tiende a ignorar la práctica del hombre en la construcción del Reino, aunque se le siga exigiendo una práctica ética. La Teología de la Liberación, por el contrario, recalca que al Reino de Dios hay que responder con esperanza y con práctica; que el Reino de Dios, incluso en cuanto utopía, exige también una práctica que mueve a realizaciones parciales de ese reino, a través de mediaciones históricas concretas que deberán ser discernidas».

Así van quedando claras mis preguntas a esta epistemología: Por una parte, los conceptos son tan sólo una aproximación mental a la realidad. Pero si los desvalorizamos, ¿cuál será nuestro criterio veritativo? Claro que, entonces, el supremo valor es lo práxico: ¿por encima del amor? Pero eso es paralelo a otra desvalorización: la de la esperanza. No podemos olvidar que la verdadera esperanza implica simultáneamente el imperativo de trabajar y luchar en lo posible por eso mismo que esperamos. Por otra parte, ¿quién discierne lo que lleva al Reino y lo que no lleva?; ¿quién jerarquiza las aproximaciones humanas al Reino?; ¿acaso no ha de ser Dios mismo el que apreciará los materiales para el Reino que le preparamos cuando actuamos en el mismo sentido que señala nuestra esperanza?

[62] BAGET-BOZZO, G., *Juan Pablo II y la «teología de la liberación»,* en «El País», 13.IX.1984, p.9.

la ética social, sobre todo en esa Península Ibérica situada culturalmente en Europa, pero implicada de muchas maneras con el continente latinoamericano.

Personalmente, he aportado las razones por las cuales no hice ni me sentí llamado a hacer Teología de la Liberación desde Europa [63]. Otros, también con sinceridad y libertad, han dado lugar en España a corrientes paralelas o afines a la Teología de la Liberación: es el caso del teólogo sistemático José I. González-Faus y de los biblistas Rafael de Sivatte o Josep Alegre, como también el de los teólogos de Bilbao, Xavier Vitoria Cormenzana y, con muchos matices, Jesús Martínez Gordo. No quiero olvidar a aquellos jesuitas de Barcelona, colegas míos, que se han volcado en ayuda personal y material a las Facultades de Teología latinoamericanas, en especial a la de El Salvador (UCA). El respeto sincero hacia ellos no disminuye la libertad de expresión: respeto y libertad se resuelven en un afán asertivo y veritativo que espero no será nunca impertinente, por más que será de resultados provisionales e imperfectos.

¿Por qué no he visto nunca posible una Teología de la Liberación en Europa? Porque el señuelo del «desarrollismo» americano en los países subdesarrollados del Continente Sur conduce a una carrera *contra natura,* que no sólo es competitiva sino imposible, por no poderse lograr la meta buscada —el bienestar popular semejante al de los países desarrollados— y porque el resultado es una mayoría de indigentes o marginados que no pueden subir al tren del desarrollo [64].

En Europa, en cambio, está el hecho del desarrollo que ha traído un inicio de Estado del bienestar, el cual —a pesar de sus intrínsecas contradicciones— satisface a una mayoría de ciudadanos de Europa, cuya base es la clase media, como reconoce Clodovis Boff:

> «La segunda gran diferencia de la Iglesia latino-americana con la Iglesia europea es de tipo *social.* Mientras que la Iglesia europea se

[63] Copio, simplemente, lo que dije en 1993: «Credo que oggi, di fronte alla società edonistica e neoindividualista, quasi tutte le scuole teologiche hanno un punto di riferimento nella solidarietà con i poveri: in Spagna, anche coloro che crediamo non ci diano le condizioni per una Teologia della Liberazione in Europa, simile a quella di Oltremare. Questo si deve dire con chiarezza. Josep Vives, in una recensione al mio libro *Revelación de Dios, Salvación del hombre,* diceva che il mio lavoro teologico, pur non essendo quello della Teologia della Liberazione, aveva propio lo stesso senso di solidarietà con i poveri. Ritengo giusta questa precisazione e si potrebbe dire che molti altri teologi della Spagna e dell'Europa, che non intendono fare Teologia della Liberazione, né in quanto al método, né in quanto alla mediazione socio-analitica, né in quanto ai contenuti, credono tuttavia che i poveri siano qualcosa di essenziale nel Vangelo» *(La teologia nella Spagna contemporanea,* en AA.VV., *Teologie in Europa,* Nàpoles 1993).

[64] GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Salamanca [3]1973), p.45-69.

sitúa en una sociedad "desarrollada" o central, la nuestra es una Iglesia de un mundo "subdesarrollado" o periférico. Y una cosa es hacer pastoral en una sociedad de capitalismo avanzado (neocapitalismo) con una estructura política democrático-liberal y otra cosa es hacer pastoral en una sociedad de capitalismo salvaje ("paleocapitalismo") y con un Estado dictatorial.

En nuestro caso, las contradicciones son más agudas y los desafíos más violentos. Aquí la fe se encuentra más fuertemente compelida a la profecía y al martirio.

No quiero olvidar en esta confrontación la existencia de una base común: el sistema económico capitalista. De hecho, nosotros y vosotros somos las dos caras de la misma moneda. Y, en este sentido, la diferencia no es solamente de *naturaleza* sino de *grado*.

También la sociedad europea es una sociedad de clases [...] pero vuestra pirámide social es menos puntiaguda [...]. Mientras la clase media, en Europa, constituye prácticamente la mitad de la población, en Latinoamérica bordea el veinte por ciento» [65].

Por otra parte, en Europa preocupan dos aspectos del cristianismo: su dimensión veritativa y el problema complementario de inscribir la fe cristiana, siempre explicada de nuevo, en el conjunto de la Tradición. Las preguntas «¿es verdad cuanto predicáis?, ¿en qué banco de prueba se muestra verdadero el cristianismo?», se suceden sin cesar. Es verdad que la verificación del cristianismo rebasa lo puramente académico para entrar en lo testimonial y en el terreno de la praxis social. Pero el método teológico, después del fenómeno de la Ilustración europea, no puede disociarse de la racionalidad, es decir, del acceso a la verdad de la existencia y del ser. La aproximación a la verdad siempre es algo altamente liberador.

Por otra parte, la religiosidad europea no es exactamente la religiosidad popular latino-americana, más imaginativa y tal vez más explosiva respecto de la lucha por la justicia.

En este apartado quisiera tratar, por tanto, no sólo el fenómeno de la Teología de la Liberación, sino sus condicionamientos previos [66]. Para ello, no daré a mi exposición la forma de un pequeño tratado, sino la de señalar brevemente lo que me parecen *claves necesarias* para entender el fenómeno de esta corriente teológica:

[65] BOFF, CL., *Carta a la Iglesia de Europa*, en «El Ciervo», n.410, abril 1985, p.31-32. (El original en «Il Regno» de Bolonia).

[66] Esta actitud, que pide seriedad, se ha traducido por una parte en una frecuentación ya antigua de los textos de la TL. Por otra parte, he querido que un excelente sacerdote, que ejerció durante siete años un cargo parroquial en el Norte de Chile, el Lic. Salvador Bacardit, me asesorara por lo que se refiere a la dimensión pastoral.

1. Necesidad de una teología no puramente deductiva

La teología de la segunda mitad del siglo XX no se encuentra a gusto en su papel puramente deductivo. Ella quiere llegar hasta la realidad social, o bien partir de los hechos significativos de la realidad social hasta llegar a comprender su significación teológica. Son ilustrativas, a este respecto, las definiciones de teología de Gustavo Gutiérrez [67] y de Fernando Manresa [68]. Todas ellas tienden a construir un arco real entre la revelación divina y la realidad social. Este es un primer anhelo que explica la búsqueda de una mediación sociológica para la teología, en la línea de la teología fundamental práxica (teología política) de J. B. Metz [69].

2. El hecho brutal del contraste entre riqueza y pobreza

Un hecho social de gran magnitud es el segundo móvil que impulsará el surgimiento de una teología de la praxis y, en su seno, de una Teología de la Liberación. El hecho de la pobreza de dos tercios de la humanidad es suficientemente fuerte para la sensibilidad de hoy e, incluso, para la comprensión teológica: ¿cómo nos habla Dios a través de la asimetría de un mundo tan discorde en sí mismo (ricos/pobres) y tan discorde con el paradigma fundamental «Dios es Amor»? [70]. Escribir desde la solidaridad con los pobres será el imperativo de los teólogos de la liberación. El *«Sitz im Leben»* del teólogo es, realmente, decisivo.

[67] GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación* (Salamanca 1973), p.38: «*La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra,* no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita». Considero que el texto puesto por mí en cursiva constituye la famosa definición de teología de GG.

[68] MANRESA, F., *Asaig de teologia crítica* (Barcelona 1971): La teología es «la disciplina de la existencia cristiana en su totalidad» (p.23); «es el momento reflexivo de la vida de fe del pueblo de Dios» (p.25); trata de «descubrir, nutrir, criticar y proyectar la fe que vive *situada* en el mundo» (p.27); «función interpretadora y configuradora del contexto histórico y cultural en el que se vive» (p.28).

[69] METZ, J. B., *Teología política, La foi, dans l'histoire et dans la société* (París 1979); *Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione,* en *Teologia e Secolarizzazione* (Nápoles 1991); *Il ruolo della Teologia nell'attuale crisi delle scienze umane,* en *Teologie in Europa. La Teologia europea nel cambiamento* (Nápoles 1993).

[70] Este es en nuestros días el móvil de un proyecto de teología fundamental práxica: el de MARTÍNEZ GORDO, J., *Dios, Amor asimétrico, Propuesta de Teología Fundamental práctica* (Bilbao 1993).

3. La necesidad de una mediación socio-analítica

Ahora bien: el hecho de la pobreza ¿cómo lo captaremos a la vez en su objetividad «científica» y en su dinámica práxica? La respuesta es: lo comprenderemos a través de un *análisis social científico de la sociedad real.* Esto supone que la teología asuma el análisis social como mediación para llegar objetivamente (científicamente) a la realidad.

> «Esto significa tomar carne real en la verdad de las cosas, allí donde se da la realidad de la revelación y de la fe: dejar que hablen las mismas cosas y no sólo sus conceptos, dejarse afectar por la realidad de esas cosas. Se trata, por tanto, de encarnarse en la verdad de la realidad. Pero también de buscar la verdad de esa realidad, para lo cual se hacen necesarios todos los conocimientos que llevan a esa verdad. Aquí está la explicación última de la necesidad de la filosofía y, más novedosamente, de las ciencias sociales en la Teología de la Liberación. Si esta teología habla de opresión y de liberación, de muerte y de vida, y de los mecanismos de ambas, necesita saber de qué está hablando» [71].

¿De qué tipo será la mediación de las ciencias sociales para que la Teología de la Liberación pueda alcanzar la realidad? ¿El marxismo, aunque sea tan sólo como instrumento de análisis social? Ahí está el problema, cuyas soluciones se bifurcan en dos corrientes y en dos sensibilidades, al menos en parte, complementarias: la del P. Arrupe [72], con una fuerte dimensión pastoral, cercana a asumir la mediación indicada, y la corriente formada por las dos *Instrucciones* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de un talante más doctrinal y crítico [73]. Ambas, sin embargo, coinciden en la misma reserva fundamental.

4. La mediación socio-analítica marxista

La Teología de la Liberación ¿realmente asumió métodos o contenidos marxistas en su análisis de la realidad social? Que en un

[71] Sobrino, J., *Teología de la Liberación y Teología europea progresista,* en «Misión Abierta», n.4 (1984), p.11-26, concretamente p.20.

[72] Arrupe, P., Carta *Sobre el análisis marxista* de diciembre de 1980, en «La Vanguardia», 4.IV.1981, y en «Documents d'Església», n.324, 15.V.1981.

[73] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación,* de 6.VIII.1984, en *Enchiridion Vaticanum,* 9 (1983-1985) 866-987; «Documents d'Església», n.398, 15.X.1984, col.1089-1118; Instrucción *Libertad cristiana y liberación,* de 22.III.1986, *Enchiridion Vaticanum,* 10, V (1986-1987) 196-344; «Documents d'Església», n.434, 15.V.1986, col.577-634.

momento dado los teólogos de la liberación se sintieron obligados a elegir entre «desarrollismo» y «revolución», y a desechar el desarrollismo, me parece evidente. Pero no todas las revoluciones que se han dado en la historia han sido de signo marxista. Seguramente la de Chiapas debe ser calificada ya como pos-marxista.

Una respuesta analítica se articula así: puede ser que el «primer» Hugo Asmann sí estuviera pensando desde una perspectiva marxista [74]. También podemos atribuir una clara actitud marxista a la obra de F. Belo, tal como lo indica el mismo nombre de su obra, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* [75]. Pero no veo perspectiva o actitud marxista en Gustavo Gutiérrez, ni siquiera en aquellos momentos de los primeros setenta, en los que señalaba hacia un horizonte socialista y desechaba el desarrollismo [76]. Tampoco se puede calificar inequívocamente de marxista a Leonardo Boff. A Clodovis y a Leonardo Boff se atribuye la frase ingeniosa: «Marx no es el padre ni el padrino de la Teología de la Liberación» [77]. Leonardo Boff trata de crear los fundamentos de una antropología propia (tratamiento de lo masculino/femenino; del dolor del mundo, como camino de verdadera libertad; insistencia en el contexto social del teólogo...), si bien el proceso de praxis liberadora que propone aparezca *inspirado* en el método marxista, de acercamiento a la realidad de la opresión: en el marxismo este acercamiento se llamará participación activa en la *revolución del proletariado,* mientras en Boff se llama *praxis liberadora.* De hecho, una cosa es la ortodoxia marxista y otra es el fenómeno cultural de la *impregnación* de terminología, de orientaciones y actitudes o de contenidos marxistas recibidos por la cultura europea y americana de los años 65 a 80 [78].

Esta distinción la acentuará Josep Vives en su postura de tono más apologético, pero cercana a la valoración que acabo de hacer. En particular, Vives defiende de modo tajante a J. Sobrino de toda veleidad marxista [79]. Basándose en la distinción, que se encuentra en

[74] Asmann, H., *Opresión-Liberación* (Montevideo 1971).

[75] Belo, F., *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Estella, Navarra 1975).

[76] Quizás no lejano a la famosa «socialización» de *Mater et Magistra* 59-62: «Esas mutuas y crecientes relaciones de los hombres, que han impuesto a su vida y acción formas múltiples de asociaciones, de ordinario admitidas como de derecho privado o público. Origen y fuente de esto parecen ser varios productos de nuestra edad, tales como el desarrollo alcanzado por las ciencias y las artes, los más eficaces medios de producción y el más elevado nivel cultural de los ciudadanos» (n.59).

[77] En Marlé, R., *La Teologia della Liberazione: orientamenti metodologici,* en AA.VV., La *Teologia in discussione* (Nápoles 1991), p.129 (el artículo de R. Marlé, en p.111-133).

[78] Que el marxismo, como ideología completa, no penetra la obra de Gustavo Gutiérrez, y que su teología no es reduccionista, puede comprobarse en la tesis doctoral de Martínez Gordo, J., *Dios, Amor asimétrico* (Bilbao 1993).

[79] Vives, J., o.c., p.6-7.

la «Carta» del P. Arrupe, entre marxismo como *método de análisis de la realidad social* (teoría socio-económica de Marx) y su filosofía, *como ideología totalizante que va más allá del método,* Vives concede que, en un principio,

> «algunos de los teólogos de la liberación —no todos ni mucho menos— utilizaron elementos del método marxista de análisis socio-económico. También es cierto que, con el tiempo, y en la medida que los críticos del marxismo han hecho aflorar las limitaciones e insuficiencias de aquel método, los teólogos de la liberación se han sentido más cautos» [80].

Admito, pues, que el *hecho* de la lucha de clases, junto con el esquema opresores/oprimidos, así como cierto fervor utópico —revolucionario— soplaran en las velas de los teólogos de la liberación. Pero ¿cuáles son los elementos «duros» del marxismo que, según las *Instrucciones* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, aparecían como heterogéneos o inasimilables en el conjunto de la teología cristiana?

5. La advertencia vaticana sobre la lucha de clases y su precedente en la Carta del P. Arrupe de 1981

Los documentos del Vaticano entienden que hay un elemento «duro» en el marxismo inasumible por la doctrina evangélica. Es la lucha de clases como motor de la historia.

He tomado seriamente la dura advertencia vaticana respecto de la lucha de clases, porque apela a la tradición cristiana. He comparado sinópticamente esta advertencia con la *Carta sobre el análisis marxista* del P. Arrupe de 1981. No sin sorpresa exhumarán y leerán algunos esta *Carta,* divulgada en la prensa española el 4 de abril de 1981. «No sin sorpresa», porque Arrupe reconoce tres cosas importantes que, más tarde, dirá la *Instrucción* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. He aquí la doctrina Arrupe:

1.ª No podemos presentar el análisis marxista como el mejor medio de acercamiento a la realidad. ¿Hay que buscar cumulativamente elementos de análisis que nos acerquen a la complejidad de la existencia? Esta es también la indicación que se trasluce de la *Instrucción* de 1984 sobre *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación:*

[80] VIVES, J., *Teologia de l'Alliberament. Contribució al diàleg en un tema en conflicte,* Quaderns «Cristianisme i Justicia» (Barcelona 1984), p.6.

«En las ciencias humanas y sociales, conviene antes que nada estar atentos a la pluralidad de los métodos y a los puntos de vista, cada uno de los cuales solamente pone en evidencia un aspecto de la realidad que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca» [81].

2.ª La adopción no sólo de *algunos* elementos o de *algunos* enfoques metodológicos, sino del análisis marxista *en su conjunto,* no es algo que se pueda aceptar sin más.

3.ª La razón de esta cautela es la siguiente: Hay un peligro práctico y real en pensar que se puede retener fácilmente el análisis marxista como cosa distinta de la filosofía, de la ideología y de la praxis política marxista [82].

Pero el núcleo de esa *Carta* son los n.10-12 sobre la lucha de clases. Advierte que, a veces, se pretende distinguir entre la fe en Jesucristo (que se quiere salvar de la demolición crítica) y las diversas aplicaciones doctrinales y sociales de esa fe, que son sometidas a fuerte crítica. Existe entonces el peligro de una crítica radical contra la Iglesia, más allá de la corrección fraterna correcta según la *Ecclesia semper reformanda,* puesto que se tenderá a juzgarla desde fuera. El análisis marxista conduce así a juicios extremadamente severos e injustos respecto de la Iglesia. Después de esta advertencia, entra en seguida en el tema propiamente dicho de la lucha de clases:

11. «Incluso en los casos en que el análisis social marxista no se entiende como un instrumento que implica el materialismo histórico en sentido pleno, supone siempre —como elemento esencial— una teoría radical del conflicto y de la lucha de clases. Se puede decir que es un análisis social *en términos* de lucha de clases. Ahora bien, incluso cuando hemos de reconocer la existencia de antagonismos y de luchas de clases con todo el realismo [...] es preciso evitar, a pesar de todo, una generalización indebida. No se demuestra que toda la historia humana, pasada y presente, se pueda reducir a la lucha y, menos todavía, a lucha de clases en el sentido estricto del término. La realidad social no se comprende tan sólo por medio de la dialéctica del amo y del esclavo. Ha habido, y los hay todavía, otros impulsos en la historia humana (alianza, amor, paz). Hay otras fuerzas profundas que la inspiran.

12. Este es, además, un punto en que el análisis marxista no se limita a ser un simple análisis, sino que se extiende a un programa de acción y a una estrategia. Por eso, reconocer que existe la lucha de clases no implica lógicamente que la única manera de terminarla sea

[81] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la TL,* VII, 5.

[82] ARRUPE, P., Carta *Sobre el análisis marxista,* n.15. En «Documents d'Església», n.324, 15.V.1981, col.637.

precisamente utilizar la lucha misma: la de la clase obrera contra la clase burguesa. Por eso es raro que, quienes adoptan el análisis marxista, no se adhieran también a esa estrategia [...] Por otra parte, incluso cuando el cristianismo reconoce la legitimidad de ciertas luchas y no excluye la revolución en situaciones límite de tiranía que no tienen otro remedio (cf. *Populorum progressio,* n.31), no puede admitir que la manera privilegiada de acabar con la lucha sea con la lucha misma» [83].

Por otro lado, el método teológico no puede caer en maniqueísmo ninguno. Es verdad, en cambio, que el análisis marxista de la realidad puede conducir, mediante la simplificación de dividir el mundo en opresores y oprimidos, a una rígida aplicación de la dialéctica del amo y el esclavo. Y que este espíritu de la lucha de clases conduzca cada vez más a una coacción latente o ejercida contraria a la libertad personal. Este riesgo se hace realidad cuando se dan estos elementos:

1.° Cuando la lucha se lleva hasta la violencia, excluyendo los acuerdos razonables, incluso fuera de las situaciones límite.

2.° Cuando se la vive como una mecánica inversión de posiciones, en el sentido de que los oprimidos pasarán a ser opresores, y los opresores pasarán a ser oprimidos, sin aportación de nuevas cualidades de convivencia.

3.° Cuando se la entiende como prevalente motor de la historia, que en la práctica excluye otros auténticos motores, como son la transición hacia la reconciliación conducida por el amor, por la lealtad generosa y por la «utopía» de la convivencia pacífica.

Esta lucha especular —como si un espejo invirtiera las posiciones de opresores y oprimidos— es algo que no sólo se halla en la filosofía marxista sino en la filosofía de todo competitivismo salvaje, ya sea el capitalismo igualmente salvaje, ya sea el militarismo o el imperialismo, como señala Juan Pablo II en *Centesimus annus* [84]. Se dibuja en esta Encíclica una suerte de darwinismo social en que se oponen no tanto las clases proletaria y burguesa cuanto los individuos o los grupos sociales, con el resultado de que los *más fuertes* devoran a los más débiles.

Hoy día se tiene una mayor serenidad, producida por dos factores: Primero, no se piensa que la mecánica de la lucha de clases responda a la realidad de las nuevas clases sociales: es muy grande, sin ir más lejos, la evolución vivida por el proletariado. Segundo, se tiene claro en la práctica —en la línea de la *Carta* del P. Arrupe— que una cosa es *el hecho* de la lucha de clases (por ejemplo, el hecho

[83] Arrupe, P., o.c., col.636-637.
[84] Juan Pablo II, *Centesimus annus,* n.14. Ver también n.11.

de la opresión del indígena) y otra es el *método práxico, pero también ideológico,* de solucionar este estado de cosas por medio de una teoría implacable de la violencia social. Hoy día, además, la Iglesia no puede ni quiere anestesiar o vendar los ojos para no sentir y no ver las injusticias: la *lucha por la justicia* es evangélica, declara *Centesimus annus.*

6. Hacia una filosofía/teología de la acción según el Evangelio

Lo menos que cabe decir ante estos dos tipos de lucha de clases (el de los proletarios y el de los «fuertes») es que *el cristianismo, el evangelio, es mucho más rico,* ya que no excluye ni la lucha ni el acuerdo, ni el perdón ni la exigencia de justicia, ni la reconciliación entre personas y grupos. Por una parte acepta el hecho del conflicto y preconiza la lucha por la justicia [85]. Por la otra asume toda la riqueza de los procesos de reconciliación y de expansión de la paz, desde el interior del hombre al exterior de su convivencia, tal como los explica san Pablo en su Epístola a los Efesios.

La *Carta* del P. Arrupe reconoce que el cristianismo tratará de dar prioridad a aquellos medios de transformación de la sociedad que superan la dialéctica amo-esclavo: el proceso de reconciliación que no pierde la esperanza de la conversión, la solidaridad intercontinental con los pobres y los «sin poder», amén de la persuasión y el testimonio. Como es tradicional, para defenderse de la injusticia opresora, apela a la lucha violenta tan sólo como *último* recurso.

La *Carta* ha expuesto así una *filosofía/teología de la acción,* que sustancialmente coincide con la *Instrucción* de 1984, salvo en el tono: más irénico y pastoral el de Arrupe, más crítico y severo el de la *Instrucción.* Pero, en realidad, el núcleo de la *Instrucción* es asimismo la dificultad de asumir la *ideología* de la lucha de clases —no los *hechos* de conflicto o de lucha de clases— en el programa de una acción según el Evangelio:

> «Esta expresión ["lucha de clases"] conserva la interpretación que le dio Marx y, por tanto, no se la puede considerar como un equivalente, de alcance empírico, de la expresión "conflicto social agudo"» [86].

En definitiva, lo había dicho ya Pablo VI: sería ilusorio olvidar el vínculo íntimo que une radicalmente los elementos del análisis mar-

[85] JUAN PABLO II, *Centesimus annus. La problemática social, hoy* (Madrid 1991), n.5 § 3. 14. 17. 26. 27.
[86] *Instrucción* 1984, VII, 8.

xista con la ideología con la que mantiene profunda relación. Este es el riesgo de asumir el análisis marxista sin caer en la cuenta del tipo de sociedad totalitaria y violenta —latente o explícita— a la que conduce [87].

7. El marxismo como sistema político ¿se adapta a Latinoamérica? ¿Qué puede esperarse?

Algunos intelectuales europeos han confiado excesivamente en que el pueblo aceptaría los modos de hacer y el sistema inspirados en el marxismo. Pero el pueblo es frontalmente alérgico a la paradoja según la cual el objetivo final de la historia es la transformación social a costa de los sentimientos religiosos más arraigados.

La misma Teología de la Liberación, sobre todo en su etapa de mayor madurez, consideró el sentimiento y los valores religiosos del pueblo como una cosa muy distinta del «opio». Los mismos marxistas no creyentes dijeron, en aquella época, que había una religiosidad que llevaba al cambio social. Pero la convicción latinoamericana va más allá: por supuesto que la religión no tiene por qué ser «opio». Pero el valor religioso es, en sí mismo, más alto que su capacidad de promover el cambio social. Desde el punto de vista evangélico que insiste en el nivel de la gratuidad, el valor religioso no tiene por qué tener una eficacia inmediata: es en sí un valor supremo y —por añadidura— una riqueza antropológica y social. Ahora bien, la religiosidad popular, emblematizada en la imagen de la Virgen de Guadalupe, aparece aliada a un profundo sentido que clama ante Dios y reivindica la justicia para los injustamente oprimidos y marginados. Hay en Latinoamérica un sentimiento bifronte de esperar contra toda esperanza que Dios, Padre y Liberador, no deja de su mano a los pobres, los cuales merecen apoyo y solidaridad (opción preferencial por los pobres) [88].

Los acontecimientos de Chiapas demuestran actualmente que *religión* y *sometimiento* no son dos valores coincidentes, ni de hecho ni de derecho, en el continente americano. Aunque en todas las pastorales de Mons. Samuel Ruiz queda muy claro que él busca el cam-

[87] Cf. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, n.34.

[88] Al hablar de la TL, hay que tener muy en cuenta las *comunidades populares* que cultivan formas muy tradicionales de la piedad popular (Bautismo, devoción mariana, pertenencia a la Iglesia católica, respeto y afecto al Papa, procesiones...) enlazadas a un profundo sentido de justicia. Ello ocurre en las distintas clases sociales, si bien en cada una a su modo. Así, los mineros del Norte de Chile no sabían lo que era la Teología de la Liberación, pero junto con un sentimiento religioso muy hondo y connatural expresaban también un sentido de justicia igualmente fuerte.

bio social por medios pacíficos, queda también muy claro que su religión es salvación para el marginado, para todas las dimensiones del marginado y para todos los marginados. La sublevación de Chiapas no puede atribuirse a la influencia de la Teología de la Liberación, y demuestra que hay un terreno religioso/social en el que están enraizadas profundamente e indisolublemente unidas la religiosidad popular y el anhelo de justicia [89]. Todo ello está pidiendo una interpretación cristiana de esa misma realidad social.

El proyecto de una acción evangélica es una cuestión teórica (filosófica, incluso), pero sobre todo de religiosidad práctica, que pasa por la búsqueda de todos los recursos pacíficos que, superando la neutralidad del espectador, tiendan a una *reconciliación* de la *pluralidad* contrastada, que —en el caso de Chiapas— es la convivencia pacífica de latinos, mestizos e indígenas. Lo mismo para Europa en el caso de Bosnia-Herzegovina, emblematizado en Sarajevo: se trata de la convivencia de los *distintos,* es decir, de etnias y religiones distintas.

El tema no es solamente sociológico sino teológico, porque en todo el proceso de reconciliación interviene la acción imprevisible e in-objetivable del Espíritu Santo que impulsa a los «colaboradores de Dios» (1 Cor 3,9). El Espíritu hace la unidad no por la fuerza de «unos», que son los más fuertes, con la exclusión de los «otros», considerados «malos», sino por inclusión de elementos plurales. El Espíritu quiere y mantiene la pluralidad, pero no como dominio del más fuerte y exclusión del más débil, sino *como convivencia de los distintos, diversos o diferentes, en el reconocimiento de esa alteridad distinta.* De esta forma, quien piense que se debe evitar el camino de la lucha de clases violenta, no puede caer en la neutralidad que facilite la digestión del débil por el fuerte.

Finalmente, lo que ha ocurrido en El Salvador, en la misma Nicaragua y en el Cono Sur, sugiere que, si Latinoamérica ha de encontrarse a sí misma, debe superar los dos peligros de manipulación que la acechan: la mentalidad y la práctica de la lucha de clases violenta, pero también la lucha sorda que provoca la ideología del capitalismo salvaje, que incluye la *corrupción* de centros de poder periféricos y la *dependencia* o *sumisión* respecto del verdadero poder central, constituido por anónimas multinacionales de uno u otro continente.

[89] Otro problema es que la religiosidad del oprimido tal vez enlace con la herencia colonial del «golpe» y de la «guerrilla», medios de acción hoy día totalmente obsoletos. Hoy debemos apelar seriamente a la solidaridad social entre pueblos (a la solidaridad intercontinental, cosa que implica el veto a la acción de los fuertes que expolian y corrompen), al respeto a los derechos del hombre y de los grupos indígenas, y a la vocación a la paz, arraigada en los pueblos latinoamericanos, como una riqueza autóctona.

Puede, por tanto, esperarse para América Latina algo así como una *concordia oppositorum:* una especie de *Ilustración profundamente religiosa,* no exactamente como la europea basada en la emancipación del individuo o de una clase que se impone violentamente a la otra, en un ambiente de secularización, sino la *Ilustración* **ética** de unos pueblos que encuentran su caminar libre junto a su dignidad y su honestidad [90]. Esa dignidad les ha de llevar a asumir con fuerza una doctrina ética basada en sus propios valores autóctonos: el amor a la tierra, a la vida austera y sencilla, a la paz —en especial, paz entre razas diversas—, a la búsqueda de la auténtica democracia de la participación común, a la solidaridad como vida compartida y acogedora, que tanto impacta a los que visitan por primera vez el Tercer Mundo, etc. Eso está cerca de la ética social predicada durante los pontificados de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, tan populares en Latinoamérica: derechos del hombre, honestidad contra la corrupción, igualdad de individuos y clases, fraternidad, respeto a las distintas formas de vida no necesariamente competitivo-capitalistas, regulación justa del precio de los recursos naturales, etc.

Desde el punto de vista pastoral ¿quién interpreta este único sentimiento dual, religioso y de justicia? Los teólogos y los pastores están llamados a interpretar eso que llamaríamos religión unida a la justicia como un signo del tiempo o del Espíritu. Esta sería la verdadera *mediación socio-pastoral* de una teología inculturada en Latinoamérica. Todavía, además de la teoría de los teólogos y de la práctica pastoral, es necesario un tercer nivel, *civil y laical:* el de la política honesta, eficaz, al servicio de los intereses del pueblo. Este nivel autónomo —relativamente autónomo, porque está abierto y receptivo a la voluntad de Dios— debe servir de verdad al *bien común,* para decirlo con el lenguaje que atraviesa todo el arco de la doctrina (social) de la Iglesia desde *Rerum novarum* hasta *Centesimus annus,* pasando por *Gaudium et spes.*

Queda claro por qué hay tres niveles: el propiamente pastoral, el de los teólogos de la liberación y el de los políticos. Estos tres niveles no siempre se encuentran, pero tienen un terreno común: la realidad oprimida y pobre del pueblo que se siente amado por un Dios liberador. La gente no formula las aspiraciones del pueblo en términos teórico-críticos de Teología de la Liberación, pero, en cambio, viven a fondo el problema de que Dios no les pide sólo rezar sino

[90] Como decía un comunicante guatemalteco: «Restituidnos, los europeos, los valores de los que nos habéis despojado: el amor a la tierra, la paz, el respeto a las diferentes costumbres y etnias».

que les pide actuar en el sentido mismo de su oración para la transformación de sus propias realidades sociales.

En conclusión: desde los inicios de la Evangelización de América, con las primeras leyes de defensa de los indígenas promovidas por Bartolomé de las Casas, existe en América Latina una unión estrecha de la religión popular (profundamente arraigada en el catolicismo) y de anhelo de justicia, producida por la opresión que han sufrido endémicamente los más pobres y marginados. Esta unión de religión y anhelo de justicia es previa al fenómeno de la Teología de la Liberación de la segunda mitad del siglo XX. Este substrato de religiosidad/justicia actúa una y otra vez como una llamada a interpretarlo a la luz del Evangelio y a darle una respuesta teológica y pastoral.

8. La dirección de la fe y la mediación de las ciencias profanas

Ha quedado claro que la Teología de la Liberación asume los resultados de las ciencias sociales para poder captar científicamente la realidad [91]. Pero hay una cosa que deseo dejar totalmente clara, precisamente porque acepto la mediación de las ciencias sociales por parte de aquellos teólogos que están preparados para asumir honestamente su método, como otros lo estamos para asumir el pensamiento filosófico o el método histórico.

Es el hecho de que *la misma revelación se desdobla como mediación primordial para señalarnos la realidad concreta a la luz misma de la Palabra de Dios.* Esta «tesis» me ha sido inspirada por la lectura atenta de la obra de Jesús Martínez Gordo. Véase el pensamiento de este autor, en el que se sintetiza, como se verá en la nota siguiente, la exigencia del teólogo de la liberación y la influencia de Bruno Forte:

[91] La epistemología de TL se halla formulada en el texto de J. Sobrino citado en la nota 61: gnoseología de un ultra-realismo inmediato (hay que captar la realidad, más que los conceptos sobre la realidad); la asunción de la mediación de la sociología capaz de dar cuenta de la opresión/liberación; por fin, la primacía de la teología práxica. Ver el texto de Sobrino, J., o.c., p.16, citado en la nota 50. «La teología progresista [...] tiende a ignorar la práctica del hombre en la construcción del Reino, aunque se le siga exigiendo una práctica ética. La Teología de la Liberación, por el contrario, recalca que al Reino de Dios hay que responder con esperanza y con práctica; que el Reino de Dios, incluso en cuanto utopía, exige también una práctica que mueve a realizaciones parciales de ese reino, a través de mediaciones históricas concretas que deberán ser discernidas». (LG n.5 habla de «germen» del Reino: si el Reino es Cristo, se dan en el mundo vislumbres, atisbos, símbolos de su llegada.)

«El Padre se revela como eterno Silencio y eterno Amante en el Hijo y, a partir de El, en lo necio, lo débil, lo despreciable y lo inútil de nuestro satisfecho mundo» [92].

Mis observaciones críticas a la obra de Martínez Gordo vieron la luz, junto con las observaciones de F. Manresa, de B. Forte y del mismo J. M. Gordo, en una publicación significativa [93]. Por encima de las críticas sinceras que le hice, emergía, por mi parte, una valoración asimismo sincera que repito aquí:

«La voluntad misma de Dios se convierte en la mediación más alta [para la teología] al rechazar el pecado que muerde la convivencia humana y al darnos la dirección de la fe que actúa por el amor para tomar sobre sí y quitar el pecado del mundo. Esto es lo que admira JMG en el "segundo Gustavo Gutiérrez": la apelación a Dios que, desde el Silencio o desde su palabra llena de Amor, establece los términos y los fines de la lucha contra el pecado del mundo para que pueda darse la más auténtica e integral liberación: la salvación de Dios en la historia de los hombres finitos y pecadores. Queda claro que a esa voluntad de Dios que discierne el mejor sentido de la historia, tan sólo se accede sapiencialmente. A través de la fe que saborea y "padece" a Dios, me atrevo a apostillar» [94].

Esa lectura mía de la Voluntad o de la Palabra de Dios como «mediación suprema» —*non normata*— para toda teología, creí verla confirmada al darme cuenta de que cuando Jesús dice «los pobres» en las Bienaventuranzas, o cuando Jesús se refiere a «*un* abandonado medio muerto» en la parábola del Buen Samaritano, en verdad se refiere a estos y a tales pobres concretos, a este y a tal apaleado y marginado concreto que está al lado del lector de hoy (samaritano o no) y que, seguramente, la sociedad competitivo-consumista quiere ocultar. Así pues, la misma palabra de Dios señala en concreto a unos pobres con nombres propios y situaciones determinadas, de tal manera que el verdadero seguidor de Jesús nunca podrá

[92] MARTÍNEZ GORDO, J., *Dios, Amor asimétrico. Propuesta de Teología Fundamental práctica* (Bilbao 1993), p.157, Propuesta 18.ª. Quizás es aún más clara la Proposición 19.ª: «El Hijo se revela como eterna y amada Palabra asociada, libre, gratuita y preferentemente a los condenados por el sistema. La teología fundamental que se propone quiere ser *memoria* de la *compañía* de la Palabra de Dios hecha carne —a partir de la Cruz y de la Resurrección— en los condenados por la historia y por el actual sistema. Intenta ser la voz a través de la que se vaya explicitando el alcance y el significado *profético* de dicha Palabra, así como del singular comportamiento del eterno Amado en la entraña misma de la historia» (p.164).

[93] MARTÍNEZ GORDO, J., *Del miedo a la libertad al miedo a la solidaridad. Debate con ocasión de la presentación de una tesis:* Cuadernos «Institut de Teologia Fonamental» (Sant Cugat del Vallés 1994).

[94] Ver este pensamiento mío (JMRB) en MARTÍNEZ GORDO, J., o.c., p.29.

decir aquella frase desolada: «Amo al Hombre, pero no amo a nadie en concreto».

Por otra parte, se impone aquí, por lo que se refiere a la metodología de la teoría y de la praxis liberadora, algo muy profundo y sencillo, que está en el fondo de la *Carta* del P. Arrupe y en las *Instrucciones* de la Congregación de la Fe: así como la Teología no trata de asumir un conjunto filosófico, sólido, compacto y ya hecho del todo, sino que incide en la filosofía del tiempo aportando nuevos elementos y críticas procedentes del Evangelio, asimismo, la Teología no tiene por qué asumir una mediación socio-analítica sólida y cerrada, ya hecha del todo (¿acaso existe?), sino que dialoga cordialmente con los intentos de acercamiento a la realidad de los oprimidos que realizan los estudiosos y las fuerzas sociales, mientras trata de encarnar y de ofrecer la civilización del amor procedente del Evangelio. Así puede crecer y madurar, con la levadura cristiana que ayuda a fermentar la masa, la conciencia social de los pueblos, sobre todo en aquellos en que es más fuerte el contraste entre pobres y ricos.

V. LA MEDIACION PSICOANALITICA

En realidad, todo aquel que, para entender algún tema teológico, se vale del método o de las categorías del análisis psicológico que deriva de la línea instaurada por S. Freud, está trabajando de acuerdo con la mediación psicoanalítica. Hoy día, Francis Dolto ha aplicado el análisis psicológico para tratar de entender aspectos recónditos del Evangelio [95]. Pero sus presupuestos hermenéuticos no buscan tanto la verdad del Evangelio cuanto «un torrent phantastique de sublimation des pulsions» [96]. Por eso, se aplica a unos textos que —confiesa— sería una injusticia descartarlos. Pero la pre-comprensión de la doctora Dolto considera como mítica la sustancia evangélica, bien entendido que «cuando yo digo mítico, yo señalo más allá de la imaginación particular de cada uno. Es [aquel punto] de reunión de todas las imaginaciones que se superponen en una misma representación» [97]. Para Francis Dolto, el mito ilustra el nacimiento de una cosa. En el evangelio de la infancia se asiste al nacimiento de Jesucristo y del Nuevo Testamento y, en este sentido, el mito participa asimismo del misterio, es decir, que revela una verdad. Para la doc-

[95] DOLTO, F., interpellée par Gérard Sévérin, *L'Évangile au risque de la psychanalyse* (París 1977).

[96] DOLTO, F., o.c., p.16.

[97] DOLTO, F., o.c., p.21-22.

tora Dolto, el «mito» de los orígenes del cristianismo es rico y cargado de sentido.

No veo que este libro sea el lugar para un juicio contundente. Pero sí quisiera mostrar la ambigüedad, proclive al reduccionismo. El lector del Evangelio se encuentra ante narraciones que intentan transmitir *hechos* como la muerte en Cruz de Jesús y algo que podemos calificar de *hecho teológico* como su Resurrección. Tras los relatos de la muerte-resurrección de Jesús encontramos una densidad fáctica y real de mayor densidad que la contemplada en las *dramatizaciones representativas* que componen los relatos de la infancia. Esta gradación de géneros literarios y de significados es algo que Francis Dolto debiera tener muy en cuenta antes de etiquetar con el término «mito» la sustancia evangélica.

Distinto es el caso del profesor de Teología sistemática Eugen Drewermann. Ha empleado categorías psicoanalíticas para la explicación del misterio trinitario [98] y para la intelección del evangelio [99], así como para entender algo tan íntimo de la institución eclesial como son los clérigos [100].

Drewermann, que se presenta como un profesor de teología sistemática experto en el análisis psicológico, afirma que tan sólo si se está de acuerdo con la ciencia psicológica será posible hablar de Dios al hombre:

> «En otras palabras, en nuestro propio siglo XX, cien años después de F. Nietzsche y setenta después de S. Freud, hemos llegado a un punto —e incluso lo hemos rebasado ampliamente— a partir del cual ya no es posible hablar de Dios al hombre, si no es en términos acordes con la ciencia humana de la psicología» [101].

El psicoanálisis es *instrumento* para el conocimiento teológico porque es instrumento para conseguir la unidad vital del clérigo, lo que llevará a conocer el ser y la función del mismo:

> «El caso es que, hoy en día, no vemos cómo todas estas sugerencias podrán resultar fecundas para conseguir una auténtica unidad vital sin la ayuda de este instrumento, es decir, el psicoanálisis, que a menudo provoca tantos recelos (hasta cierto punto razonables) en la Iglesia católica, sobre todo cuando se trata de los clérigos» [102].

[98] DREWERMANN, E., *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehere*, en BREUNING, W. (Ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1984), p.115-142.

[99] DREWERMANN, E., *Das Markus-Evangelium*, 2 vols. (Olten 1984-1985).

[100] DREWERMANN, E., *Kleriker*, Psychogramm eines Ideals (Olten 1989); ed. castellana: *Clérigos*. Psicograma de un ideal (Madrid 1995).

[101] DREWERMANN, E., *Clérigos* (Madrid 1995), p.13.

[102] DREWERMANN, E., o.c., p.17.

Drewermann cree que su investigación psicoanalítica no es, por lo pronto, una especie de libelo *político,* sino «única y exclusivamente un intento de comprender mejor ciertas cosas» [103]. El método psicoanalítico es empleado, así, para señalar las contradicciones inherentes al pensamiento teológico abstracto, y para «des-construirlo» [104], es decir, para limpiarlo de adherencias y *poderlo mostrar correctamente,* según los datos más ciertos de la antropología.

La lectura del conjunto de *Clérigos* me ha llevado en especial al *«Prólogo»* y a los capítulos *«Objetivos y Metodología»* y *«Diagnóstico»,* con la finalidad de poder enumerar y clasificar aquellos elementos metodológicos que pudieran arrojar luz sobre la relación entre el sistema teológico y el uso de la mediación psicoanalítica. Pero estas páginas [105] presentan una figura dialéctica de contraposición entre teología y psicología, más que de integración, lo que queda confirmado por el conjunto del libro que en multitud de ocasiones contrapone el resultado de una teología abstracta al resultado del análisis existencial y psicológico. Compruébese lo que digo a partir de las notas en las que se citan teólogos actuales, a quienes Drewermann pasa cuentas de sus «muchas faltas». Esto ocurre con J. B. Metz, con Teilhard de Chardin y con K. Rahner. Una débil afectividad positiva por parte de Drewermann hacia estos dos últimos no impide señalarles con rigor todos sus supuestos y numerosos yerros [106].

A partir de Drewermann, como a partir de Francis Dolto, es difícil avanzar un juicio sobre las posibilidades de ensamblar el método y el saber psicológico con la teología, tema que *a priori* puede considerarse abierto. En el caso de la Teología de la Liberación, la mediación socio-analítica servía para que las aserciones teológicas pudieran llegar a la realidad fluyente de la vida social. Aquí, habrían de servir para el autoconocimiento del sujeto y como ejercicio sistemático de purificación antropológica de las aserciones teológicas. En el caso de Drewermann, estas aserciones versarían sobre el significado de los términos «elegido», «gracia», «ideal de vida», «función» y «funcionalidad ministerial», «institución», «pastor», «profeta», «sacrificio», etc. Así se cumpliría, en todo caso, un diálogo interdisciplinar. Lo que no puede presentarse como un modelo de relación entre psicología y teología es que la primera *tienda* a la crítica y «des-construcción» radical de todo el edificio teológico [107].

[103] DREWERMANN, E., o.c., p.24.

[104] La crítica psicológica o estructuralista llama *«déconstruction»* al proceso crítico de mostrar las fases de un proceso psicológico o de una estructura antropológica que son incoherentes con su eje vertebrador.

[105] DREWERMANN, E., o.c., p.9-47.

[106] DREWERMANN, E., o.c., p.133, por ejemplo.

[107] Un juicio más duro sobre las posibilidades antropológicas y religiosas del

En la práctica, el método psicoanalítico puede extrapolarse hacia un objetivo más radical: mostrar las contradicciones inherentes al pensamiento teológico, con ánimo de hacer patente su intrínseca debilidad e, incluso, su falsedad. El análisis psicológico puede tender así a un doble resultado práctico: puede ser útil para limpiar de contradicciones y de oscuridades el entramado de la Iglesia. Pero puede tener de hecho un alcance más radical: ejercer sobre ese entramado y sobre las diversas instituciones eclesiales una crítica demoledora que muestre lo inútil y nocivo del conjunto de la institución de la fe. Estas dos posturas son muy distintas aun cuando en ambas exista un grado fuerte de pasión que, en el primer caso, es la pasión de revisión y de renovación, mientras en el segundo caso es un impulso des-tructivo, un tanto edulcorado por la palabra «des-construcción» [108].

La psicología es instrumento para entender mejor. No para demoler más a fondo. Es verdad que las doscientas últimas páginas del libro intentan presentar con sentido positivo los consejos evangélicos vistos de acuerdo con la investigación psicoanalítica. Pero en estas mismas páginas aparece clara la función des-constructora del psicoanálisis, tal vez no en sí mismo sino *tal como es utilizado por Drewermann:*

> «Es evidente que lo que hoy más corroe por dentro la estructura del entero sistema clerical católico y provoca su ruina tan estrepitosa es fundamentalmente el psicoanálisis. Y eso no precisamente porque los psicoanalistas —total, un puñado de médicos— se muestren especialmente agresivos en su crítica a la institución eclesiástica, sino porque la terapia psicoanalítica, en su esfuerzo por ofrecer una forma de vida más saludable basada en la experiencia, *confirma día a día lo que ya dijeron en el siglo* XIX filósofos de la talla de Feuerbach, Marx y Nietzsche: que hay que considerar los principios religiosos del cristianismo como una forma de alienación de la conciencia, como un estado verdaderamente patológico tanto de la sociedad como del individuo. Sobre todo, en la forma de vida actual de los clérigos es donde mejor se ve que todos los ideales y contenidos del cristianismo aparecen como injertados desde el exterior, en lugar de crecer desde dentro» [109].

psicoanálisis puede encontrarse en la reciente obra de BAGET-BOZZO, G., *Dio e l'Occidente* (Milán 1955), p.62-67. La razón del juicio negativo de Gianni Baget-Bozzo lo razona este autor a partir de que el psicoanálisis desconoce la autonomía de las dos facultades significantes: entendimiento y voluntad, en beneficio de la *facies inferior animae.*

[108] DREWERMANN, E., o.c., p.33-34.

[109] DREWERMANN, E., o.c., p.595. La cursiva es mía (JMRB).

Como un ejercicio abierto, propongo estas tres preguntas. La primera es de tipo general: El psicoanálisis ¿es el único discurso (científico) posible en el ámbito de la ciencia psicológica? El mismo Drewermann se pregunta: «¿no está constituido [el psicoanálisis] por una serie de teorías aún no suficientemente demostradas?» [110]. En concreto tenemos la forma ingenua con la que concibe la *autorrealización,* o existencia personalizada según el existencialismo, al paso que su contradictoria —la *alienación* [111]— es descrita de forma caricaturesca:

> «Lo único que nos interesa aquí es llamar la atención sobre el impacto psíquico que tiene que suponer para un clérigo en ejercicio el hecho de tener que considerar toda su existencia como un don "de lo alto", como misión encomendada por Cristo a través de los apóstoles y de sus sucesores, es decir, los obispos de cada diócesis» [112].

Me gustaría apostillar que a todo cristiano se le ha enseñado a recibir el conjunto de su existencia como «don de lo alto» y, de modo simultáneo, a ganarse su personalidad «con el mazo dando».

La segunda pregunta es muy concreta. Deriva de otra cita de Drewermann, la que corresponde a la nota 107: El discurso de Drewermann ¿es estrictamente psicoanalítico, o es un discurso de base y estructura prevalentemente filosófica (Nietzsche y Sartre principalmente), que en algunos puntos asume el análisis psicológico?

La tercera pregunta es específica. Pone en cuestión las relaciones mutuas entre psicología y teología: ¿Acaso estos dos ámbitos, que podríamos calificar como dos *ciencias del hombre,* no han de estar muy atentos a sus respectivos métodos, límites y certezas, no con ánimo concordista, sino para poder presentar una «partitura a dos voces», en vez del afán por silenciar una de las dos? Podría darse un modelo psicoanalítico mucho más respetuoso de los propios límites de la ciencia y también dotado de cierto respeto por lo que la teología pueda decir de la posible repercusión de la llamada de Dios en la vida de una persona. No es raro en la práctica que los psicoanalistas sean, precisamente, muy cautos y respetuosos ante la posibilidad de entrar en el ámbito de la fe de sus clientes: evitan en lo posible intervenir en este campo, y menos con propósito de des-construir. Un ejemplo es suficiente: tal vez el sentimiento de *ser llamado por el amor de Dios* puede aportar a un creyente, clérigo o no, una fuerte

[110] DREWERMANN, E., o.c., p.140.

[111] DREWERMANN, E., o.c., Este modo de ver las cosas es recurrente. Ver p.8, 15, 25-27, 33-35, 75, 86, 93, 107, 117 (la cita de Hegel), 122, 125, 137, 189 (¡total despersonalización!).

[112] DREWERMANN, E., o.c., p.109.

base anti-depresiva que el psicólogo estará seguramente en condiciones de apreciar.

VI. POSIBILIDAD DE OTRAS MEDIACIONES. EL ARTE, Y EN CONCRETO LA MUSICA

El principio de que los medios de expresión humanos no se agotan con la expresión conceptual ¿no abre el camino al hecho de que la Teología asuma estas formas de expresión? En parte, esta asunción tiene carta de naturaleza en la Iglesia: una expresión teológica no-conceptual se halla en la liturgia —cantos, ritmo que sintetiza las coordenadas de espacio y de tiempo, iconos (mosaicos y pinturas), etc.—, en la poesía mística y tal vez en la música de los «músicos que han rezado», como decía Urs von Balthasar [113]. Todo ello puede integrarse en esa «teología primera» que es la Liturgia.

Pero hay más. Se trataría de reflexionar sobre las posibilidades del arte para ser mediador de una expresión teológica no conceptual. Un fuerte escollo y fuente de malentendidos lo constituye el hecho de que una obra de arte es «gratuita», en el sentido de que —*de suyo*— no trata de expresar otro mensaje que su mismo *ser* y *estar* ante los receptores que la miran o la escuchan. Pero, aun así, la obra *es* algo concreto que *puede simbolizar* algo trascendente, al menos para la mayoría de los mortales. Pondré un solo ejemplo, seguramente no el más claro: de hecho, una obra de arte como la ópera *Wozzeck*, de Alban Berg, puede simbolizar que aun en el sinsentido y en la miseria hay ser... y trascendencia. (He tomado esta obra de Alban Berg porque tal vez es el resumen y la agudización de la estética de Gustav Mahler, hoy día bastante popularizada). En el extremo opuesto, podía haber tomado la Iglesia de San Marcos de Venecia como símbolo de trascendencia en el recogimiento: símbolo del contraste entre espacio limitado y espacio infinito.

Todo cuanto he dicho y diré, en el capítulo sobre el lenguaje, sobre la relación entre concepto y símbolo, todo cuanto he intentado ejemplificar acerca de la «expresión religiosa» subyacente en el núcleo de la expresión artística —que abre lo sensible y temporal a lo inefable y trascendente— creo que es suficiente para dar simple noticia de un tema que, ciertamente, no cabe en un libro de texto como el presente.

[113] URS VON BALTHASAR, H., *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960), p.87 y 138: «Sólo han seguido verdaderamente vivas las obras de los que han rezado».

CAPÍTULO VI

LA ESCRITURA, «ALMA» DE LA TEOLOGIA [1]

BIBLIOGRAFIA

ALONSO-SCHÖCKEL, L., *Teología Bíblica,* en *Sacramentum Mundi,* VI, col.565-570; CAZELLES, H., *Écriture, Parole et Esprit, Trois aspects de l'herméneutique biblique* (París 1971); MARGERIE, B. DE, *Introduction à l'histoire de l'exégése* (París 1980); PONTIFICIA COMISIÓN BIBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid 1994); RAHNER, K., *L'ispirazione della Scrittura,* en AA.VV., *Discussione sulla Bibbia* (Brescia 1966); RAHNER, K., DEISSLER, A., SCHNACKENBURG, R., VÖGTLE, A., SCHLIER, H., SCHELKLE, K. H., *Diskussion über die Bibel* (Maguncia 1963); RATZINGER, J., *Baptisés dans la foi de l'Église,* en «Revue catholique internationale Communio», 1 (1976), n.5, p.9-21; resumen en español, en «Selecciones de Teología», n.16 (1977), p.237-248; SCHLIER, H., *Teologia biblica e Teologia dogmatica,* en AA.VV., *Discussione sulla Bibbia* (Brescia 1965); SCHMID, J., *Exégesis,* en *Sacramentum Mundi,* III, col.26; WICKS, J., *Scrittura, Tradizione, Magistero,* Parte I - Schemi e bibliografie (Roma [5]1993); *Introduzione al metodo teologico* (Roma 1994), p.41-67: *Il teologo uditore della parola biblica;* AA.VV., *Naissance de la méthode critique,* Colloque du centenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (París 1992); WILES, M., *Del Evangelio al Dogma, Evolución doctrinal de la Iglesia Antigua* (Madrid 1974).

INTRODUCCION

Este capítulo se articula en tres partes: La primera será *La Escritura, libro de la comunidad de la fe.* En efecto, la Escritura es el libro que expresa la fe de la Iglesia de Jesucristo. Aunque su lectura está abierta a toda la humanidad, los cristianos lo valoran como mediación auténtica de la revelación del *Logos* de Dios, y entienden

[1] El contenido sustancial de este capítulo constituyó una de las Ponencias de las XXVII Jornadas de Teología que celebró, en la ciudad de León, la Pontificia Universidad de Salamanca del 31 de agosto al 2 de setiembre de 1994. Como tal ponencia fue publicado con el titulo *Lectura teológica de la Biblia,* en GARCÍA LÓPEZ, F., GALINDO GARCÍA, A. (Eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia* (Salamanca 1995), p.195-214, valioso libro que recogió las Ponencias y Comunicaciones de aquellas Jornadas, que tuvieron como telón de fondo el Documento de la Pontificia Comisión Biblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* de 18.XI.1993. El Dr. Félix García López, Decano de la Facultad de Teologia de la P. Universidad de Salamanca, ha autorizado amablemente al autor para disponer aquí de ese escrito, redactado en definitiva con la mira

—por tanto— que expresa su fe: la fe de la Iglesia. Este tema principal conlleva el de la *interpretación* de la Biblia en la Iglesia.

En seguida aparece un segundo tema capital, una segunda parte: La Escritura es el ámbito de estudio común de exégetas y de teólogos. ¿Cómo deben repartirse el trabajo? La determinación de lo que es la *exégesis* y la *teología bíblica* en comparación con la *teología sistemática* constituirá, pues, la segunda parte.

Finalmente, en continuidad con ella, el trabajo culminará cuando trate de precisar cuál es el régimen y la función de la Sagrada Escritura en el seno de la Teología Sistemática, hasta llegar a entender, en una profundidad que supere el tópico, qué significa decir que la Escritura es como el «alma» de la Teología.

I. LA ESCRITURA, LIBRO DE LA COMUNIDAD DE LA FE. LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

1. ¿Palabra de Dios?

Sólo puede revelar el misterio de Dios su propia Palabra: su *Logos* divino. Por eso es bueno volver a escuchar una pregunta que pertenece a la Teología Fundamental: ¿Por qué nos atrevemos a llamar palabra de Dios a la serie de los libros de la *Biblia,* constituida por un conjunto de palabras extraídas del lenguaje común? Para decirlo de un modo chocante: ¿por qué nos atrevemos a llamar palabra de Dios a los escritos formados según un lenguaje humano *limitado* (ya que el concepto no puede contener a Dios); un lenguaje, además, que se refiere a unos temas *particulares:* a un pueblo particular o a los hechos y al significado de la vida de Jesús?

A pesar de esta limitación y particularización, nos atrevemos a llamar palabra de Dios a estos Escritos porque *creemos en la posibilidad de que el Logos divino pueda expresarse en términos extraídos de la experiencia común, es decir, de la historia humana.* El *Logos* divino es una Palabra que, dada su condición expansiva y omnicomprensiva, no desdeña encarnarse en lo humano. La confianza de que puede darse una palabra de Dios «encarnada» en las palabras humanas nos lleva a la verdadera noción de *revelación,* ya que la posibi-

puesta en que llegara a ser el correspondiente capítulo sobre *La Escritura, «alma» de la Teología* de su *Introducción a la Teología.* La segunda parte de la ponencia —un ejemplo de tratamiento de texto bíblico por el teólogo sistemático— ha sido profundamente remodelada como un *excursus* que mostrara, de acuerdo con las necesidades y los límites de esta *Introducción a la Teología,* los pasos concretos que se dan desde la exégesis a la reflexión teológica, y la manera como el teólogo ha de darlos, a base de asumir el buen trabajo que le ofrecen los estudios exegéticos.

lidad de la revelación depende de la *capacidad encarnatoria* del *Logos* de Dios. Entre el *Logos* eterno de Dios y nuestra capacidad de recibir la comunicación de la Palabra divina en el tiempo, se constituye la doble mediación reveladora, divino-humana: El «Verbo hecho carne» y, analógicamente, la *Sagrada* Escritura, expresión fehaciente de la Palabra hecha «carne», que es Jesucristo. Por eso, el Sujeto último al que nos atrevemos a atribuir esa Escritura Sagrada es el *Logos* divino, el cual se comunica con nosotros mediante todo el conjunto de términos del que nos valemos en y para la comunicación humana.

De ahí que los cristianos distingamos la Palabra de Dios hecha carne en Cristo Jesús, principio y centro de toda revelación de Dios, de las palabras de Dios hechas comunicación en el lenguaje de los hombres. La Palabra de Dios hecha *hombre* es distinta de las palabras de Dios hechas *lenguaje*. La Escritura, como testimonio de revelación, depende de la persona de Cristo, el testigo fiel: el acontecimiento revelatorio primordial. Pero tienen en común una análoga mediación encarnatoria: El *Logos* se hace hombre, imagen adecuada de Dios, en Cristo Jesús. Pero el *Logos* se expresa también, en analogía descendente, y por tanto de manera siempre inadecuada, en las palabras, conceptos, imágenes comunes, con las que suele darse la comunicación humana [2]. De aquí que, en nuestro trabajo, tomemos los Escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento como una expresión, mediada por el lenguaje humano, del *Logos* de Dios.

El Nuevo Testamento, entendido en el surco de la Tradición de la Iglesia, nos advierte cómo llega el *Logos* de Dios hasta la humanidad creyente: Jesucristo, *Logos* divino hecho carne, es recibido con su historia personal intransferible —culminada en la Cruz y en la Resurrección— por la Iglesia de los Apóstoles, como cima y consumación de la revelación de Dios. La Iglesia de los Apóstoles recibe el testimonio de la Palabra de Dios y la misma realidad de Cristo vivo, en la Sagrada Escritura y en la Eucaristía, a fin de que la Palabra y la Presencia de Cristo permanezcan en todos los tiempos. Breve: la Escritura es como el espejo de la revelación de Dios en Cristo [3] mientras la Eucaristía es la asamblea y cuerpo místico de los cristianos reunidos por la Palabra y en la Presencia del Señor.

[2] «La encíclica *Divino afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la Encarnación [...]: "Al igual que la Palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano excepto en el error"» *(EB* 559; ver *DV* 13; ver finalmente Juan Pablo II, *Discurso de presentación del Documento de la PCB* (Madrid 1994), p.10.

[3] Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 7.

Por eso, la norma perfecta de la fe en Cristo —una norma discernible y objetivada— se halla en la Escritura, que como garante de la verdad de Jesucristo es uno de los constitutivos esenciales de la Iglesia Apostólica [4], receptora y transmisora de la Palabra viva, que es Revelación de Dios.

El anclaje de la escatología en la historia permite decir que esta Revelación de Dios en Cristo se realiza en el tiempo de la Iglesia Apostólica. Por eso, suele decirse que la Revelación pública de Cristo —y por ende la inspiración de la Escritura constitutiva de la Iglesia— acaba con los Apóstoles: termina con la muerte del último apóstol [5].

Lo que aquí presento desde el punto de vista de la revelación de Dios por Jesucristo, lo presenta K. Rahner desde la perspectiva de la inspiración de la Escritura, en una tesis que fue dada a conocer en un célebre artículo del año 1956 [6]. Rahner valora e interpreta las afirmaciones contenidas en el Nuevo Testamento, tal como han sido entendidas por la Tradición cristiana, hasta darles forma de tesis global: Es voluntad de Dios manifestarse o revelarse en Jesucristo, Palabra del Padre y Donador del Espíritu. Para llevar a término esta voluntad del Padre centrada en su Hijo Jesús, el Espíritu Santo inspira a los hagiógrafos que expresen por escrito y de manera fehaciente *la verdad de Jesucristo.* Por eso, los Escritos del AT y del NT son fuente y norma de la fe cristiana, porque en ellos se da cuenta de todo lo que debemos saber y creer acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios a quien debemos escuchar y entender según su mismo Espíritu [7].

[4] Ver FORTE, B., *La Chiesa della Trinità* (Roma 1995), p.120-131.

[5] Si no se parte de lo que representa en el diseño cristiano la Iglesia Apostólica, esta sentencia parece restrictiva y arbitraria. Pero si se toma como testimonio de que con la Iglesia Apostólica se ha creado la capacidad hermenéutica de acceder a Cristo vivo, el aforismo toma su sentido pleno. Ver Pío X, Decreto *Lamentabili:* DS 3421; D 2021: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa». Ver SCHUMACHER, J., *Der apostolische Abschluss der Offenbarung* (Friburgo de Br. 1979).

[6] Publicado en *«Zeitschrift für katholische Theologie»* [78 (1956) 137-168]. Ver el contenido del artículo citado en RAHNER, K., *L'ispirazione della Scrittura,* en AA.VV., *Discussione sulla Bibbia* (Brescia 1966), p.19-31.

[7] Ver RAHNER, K., *L'ispirazione della Scrittura,* en o.c., p.19-31. Su pensamiento puede resumirse así:

1.° Los libros del AT y del NT son fuente y norma de la fe cristiana.

2.° Es así porque han sido inspirados por el Espíritu Santo.

3.° El fundamento último de la inspiración se halla en la voluntad de Dios de revelarse en Jesucristo, donador del Espíritu.

4.° Para ello, Dios ha movido a los hagiógrafos para que expresaran por escrito y de manera fehaciente *la verdad de Jesucristo.*

5.° Dios aparece, pues, como autor de la Escritura, lo que supera incluso la noción de inspiración profética transeúnte, ya que en nuestro caso se atribuye a Dios, como Autor principal, la objetividad de un escrito.

2. La Palabra de Dios expresa la vida de Jesucristo. Expresa asimismo nuestra propia vida *en el Espíritu*

En el capítulo dedicado al lenguaje teológico veremos la estructura simbólica de la Escritura que *contiene* la Palabra de Dios que es Cristo. No es necesario que produzca alarma la palabra «contiene». No se trata en efecto de un «contener» material y mecánico. Se trata de la cualidad del símbolo que *anticipa* en su frágil ser material el bien escatológico que esperamos. Esa anticipación propia del símbolo es el peso de gloria de la Escritura, cuya proclamación y escucha no se reducen a un simple diálogo imaginativo o intelectual, sino que son como una transparencia o ventana de claridad que deja pasar la luz del Señor. De ahí que todas las Escrituras hablen de esa Luz unificante.

Toda la riqueza del Nuevo Testamento, toda su capacidad de generar diversas teologías, se unifica —si bien se mira— en un solo argumento central que lo informa todo: *Dios ha visitado a su pueblo en la persona de Jesús, Maestro y Señor.* Hay algo en lo que concuerdan los Evangelios Sinópticos, los Hechos de los Apóstoles, el IV Evangelio y el *Corpus* Paulino: coinciden en presentar como momento central de la vida de Jesús su paso de Pascua: su Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión a la diestra del Padre, desde donde envía el Espíritu a los fieles.

En este momento cumulativo se centra y culmina la acción de Dios en la humanidad [8]. Se entendería mal esta acción de Dios si se imaginara como «algo», exterior a Dios y al hombre, que Dios obrara en su Hijo Jesús. En realidad lo que se manifiesta en la «carne» —en la visibilidad— de Jesús no es otra cosa sino el modo de ser mismo de Dios. La revelación de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, sintetiza todos los demás momentos de la historia de la salvación, porque trasluce o transparenta quién es Dios en sí mismo, en su unidad perfecta como Amor fontal, como Palabra, como Espíritu de comunión y gozo incontenible.

Por eso es posible una cierta teología del Nuevo Testamento en el sentido de que Jesús, ese hombre verdadero, hijo de María, manifiesta universalmente lo escondido de Dios: su vida divina, es decir, su paternidad universal, su llamamiento re-creador y su amor espiritual (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Esa anticipación e irrupción de Dios en el hombre Jesús, de la que da testimonio todo el Nuevo Testamento,

6.° Los hagiógrafos son autores humanos que aportan las características espirituales y culturales de su tiempo.

[8] SURGY, P., GRELOT, P., CARREZ, M., *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (París 1969).

constituye la esencia del cristianismo como religión en la cual la escatología se cierne y se adentra en la historia. De esta manera, el Nuevo Testamento culmina y lleva a plenitud en el Hijo de Dios todas las realidades salvíficas prometidas o realizadas en el Antiguo. En este sentido, la comunidad apostólica acepta de buena gana la herencia judía del Antiguo Testamento «y la interpreta escatológica y cristológicamente, refiriéndola a la obra salvadora de Cristo» [9].

No hay necesidad, por tanto, de postular una nueva revelación pública de Dios a la humanidad. Pero sí que continúa hoy el diálogo vivo de Dios con sus hijos, como permanencia del diálogo orante de Jesús, Maestro y Señor de su Iglesia. El *Logos* de Dios —la Palabra unida al Padre en el Amor del Espíritu— sustentó la oración de Jesús que clamaba «Abbá» (Mt 11,25), y sustenta hoy la oración de Jesús glorioso, «sentado a la diestra del Padre», henchido del Espíritu y presente asimismo en la comunidad de la fe. La Palabra eterna de Dios es lo que Jesús dice al Padre «en la oración de Dios» (Lc 6,12), y eso es también lo que los reunidos en la fe tratan de decirle al Padre con pleno amor. Por eso, la oración de la comunidad cristiana «se vale» del testimonio auténtico de la Palabra de Dios que es la Escritura —la Ley, los Profetas, los Salmos, los Evangelios— con el fin de decir al Padre la acción de gracias y la alabanza más perfecta que pueda darse, ya que todas esas palabras tienden a expresar la Palabra única que es Cristo Jesús.

3. La Palabra de Dios es expresión de una historia que proclama la acción de Dios en ella

Sobre todo desde esta perspectiva, que contempla la revelación desde el punto de mira del Nuevo Testamento, toda la Biblia es expresión del paso de Dios en la historia, es decir, toda la Biblia es expresión de la anticipación de lo *último* de Dios en el *ahora* de los hombres. Así, hallamos, de nuevo, el paradigma de la escatología en la historia.

Rudolf Bultmann sintió la necesidad de desarrollar un programa desmitologizador porque vivió una época —el final del XIX y principios del XX— que culturalmente era algo así como la última prolongación del período barroco, período en el cual Dios no se manifestaba tanto como *el Otro que trasciende lo común y cotidiano,* permaneciendo literalmente *absconditus,* sino como aquel que *se revestía* enteramente de lo humano para entrar en el mundo como un factor mundano más. Esta es la concepción mitológica a la que Bultmann

[9] SCHMID, J., *Exégesis*, en *Sacramentum Mundi*, III, col.26.

se enfrentó: un Dios que entra en el mundo en forma antropomórfica; no como la Causa Primera que es el Amor infinito y trascendente, sino como la primera de las causas segundas que actúan en el mundo: «Los mitos atribuyen una objetividad mundana a lo que no es mundano» [10].

4. La lectura de la Biblia en la Iglesia

La Escritura aparece así como el don anticipado del Dios escondido: ese Dios que se revela en una historia que conduce a Cristo. Como testimonio de la escatología anticipada en Jesucristo, la Escritura recibe nuestra atención, nuestra lectura amante. Como tal testimonio escatológico la posee la Iglesia, la cual no emplea el Magisterio para sobreponerse a lo Escrito, sino para evitar las interpretaciones de lo Escrito al margen de Cristo [11].

¿Cómo se resuelve la doble polaridad que presenta el texto de la Escritura, que por su objetividad está al alcance de todos (ya que todos *pueden* leerlo y todos los creyentes, miembros de la Iglesia, *deben* de algún modo leerlo) pero que está pidiendo una lectura realizada *en* la Iglesia y *según* el Espíritu que Cristo le dio?

En el Pueblo de Israel, el *Midrash* garantizaba de algún modo que el texto es para todos y de todos los componentes del Pueblo de Dios. Porque el *Midrash* supone, por una parte, el derecho a leer y a interpretar la Escritura por todo aquel que pertenece al pueblo. Pero, por otra parte, supone que una opinión determinada no aparece asentada en la inteligencia del pueblo hasta que los escribas no la han avalado con su opinión experta.

En el Nuevo Pueblo de Dios ocurre algo análogo. Los cristianos y los católicos tenemos la lectura proclamada y comentada en la comunidad de la fe que celebra los misterios de Jesús Maestro y Señor. Ahí el texto está, más que en cualquier otra ocasión, *al alcance de la comprensión de cada fiel* y la comunión eclesial garantiza *una interpretación correcta con el consiguiente entendimiento cristológico del texto* [12].

[10] Bultmann, R., *Jesus Christ and Mytology* (Nueva York 1958); traducción catalana: *Jesucrist i Mitologia* (Barcelona 1970), p.23. Para comprender el esfuerzo de Bultmann en el sentido de interpretar, más que negar, el mito, ver Bultmann, R., *Teología del NT* (Salamanca 1981), p.353-356.

[11] Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 10, § 2.

[12] ¿Acaso no es la tarea de toda la Iglesia —pastores, teólogos, exegetas, religiosos, laicos— entender los textos que la Liturgia propone domingo tras domingo, hasta que lleguen a ser textos vivos asimilados en y para la comunidad, es decir, textos vivos *para*

Esta lectura que actualiza el Evangelio en cada celebración no se contrapone —al contrario— con el estudio del Evangelio que tiene su lugar fuera de la celebración, aunque siempre atraído por ella. Me refiero al estudio científico y a la atención sapiencial o contemplación piadosa de la Escritura. En la segunda y en la tercera parte de este capítulo, veremos aquella lectura de la Biblia que no se realiza en el ámbito de la celebración del Misterio Pascual de Cristo, sino en el ámbito de la reflexión creyente de la Iglesia y, más en concreto, en el ámbito del estudio científico.

II. EXEGESIS Y TEOLOGIA [13]. LA LECTURA TEOLOGICA SUPONE EL TRABAJO EXEGETICO

Antes de llegar a delimitar los conceptos de exégesis, teología bíblica y teología sistemática, quisiera entrar en el terreno vivo que provocan los estudios bíblicos.

1. Historia y fe cristiana. El método histórico-crítico

La lectura de la Biblia en el seno de la Teología sistemática tiene muchos pasos previos. Tan importantes que han dado lugar a lo que bien puede llamarse los «estudios bíblicos» o ciencia bíblica: arqueología, historia de la redacción, historia de las formas, exégesis, teología bíblica...

¿Cómo puede accederse de manera objetiva y profunda al texto bíblico, de manera que ese texto pueda ser meditado tanto por la comunidad confesional como por los teólogos sistemáticos y por los estudiosos en general? *A priori* y en abstracto, pueden lanzarse múltiples preguntas acerca del método científico para acercarse a los

cada uno de sus miembros? ¿Acaso no sería ésta la más básica, primera, posible y necesaria catequesis de adultos? Esta lectura viva de la Escritura en y por la comunidad intérprete que es la Iglesia creyente, equivale ya a una lectura en comunión con la Tradición viva de toda la comunidad de la fe. La lectura según la Tradición continua de la Iglesia, hecha «científicamente», es la lectura que la Teología sistemática hace de la Sagrada Escritura.

[13] Sobre este tema cabe tener presente: CAZELLES, H., *Écriture, Parole et Esprit, Trois aspects de l'herméneutique biblique* (París 1971); DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégése* (París 1980); RAHNER, K., DEISSLER, A., SCHNACKENBURG, R., VÖGTLE, A., SCHLIER, H., SCHELKLE, K. H., *Diskussion über die Bibel* (Maguncia 1963); WICKS, J., *Introduzione al metodo teologico* (Roma 1994), p.41-67: *Il teologo uditore della parola biblica;* AA.VV., *Naissance de la méthode critique*, Colloque du centenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (París 1992); WILES, M., *Del Evangelio al Dogma, Evolución doctrinal de la Iglesia Antigua* (Madrid 1974).

textos bíblicos: ¿Cuál es la lectura científica? ¿La que busca el sentido querido por su autor? ¿Con qué medios y con qué método debe buscarse este sentido? ¿Cómo podrá el investigador dar ese salto enorme de nuestra época a la historia antigua? ¿Cómo penetrar en ella? También es difícil precisar el autor en la Biblia. ¿Es el Espíritu? ¿Es la comunidad creyente? ¿Es cada uno de los redactores? O ¿acaso cada libro es un sistema cerrado que debe interpretarse en sí mismo y por sí mismo?

En concreto las cosas son mucho menos resbaladizas. De la primera parte de este capítulo se deduce que la Revelación cristiana aparece mediada por la historia. El método de acercamiento al texto bíblico no podrá ser, por tanto, un método ajeno a la historia.

En el estado actual de nuestra cultura bíblico-teológica, la *interpretación científica* consiste en el *método histórico-crítico,* cuyas tres puntas de lanza son la *filología,* es decir, los idiomas antiguos, la *historia,* que contextualiza el texto en el proceso que el Pueblo guiado por Dios realiza hacia la plenitud divina, y la *arqueología.* Estas tres puntas de lanza deben permanecer abiertas a una ulterior lectura religiosa, que provoque la conversión del sujeto que escucha, ya sea una persona, ya sea una comunidad. Por eso el método histórico-crítico es y ha de ser amigo de la lectura teológica, espiritual, pastoral. Viceversa, la lectura espiritual o teológica no puede realizarse al margen de una aproximación filológica e histórica, que busca críticamente el sentido literal de cada texto.

El método histórico-crítico tomó carta de naturaleza en la Iglesia con la Encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (1943) «que declaró el método histórico-crítico como apropiado y necesario para la Biblia» [14]. Ese método, ampliamente vindicado de nuevo en el *Documento* de la Pontificia Comisión Bíblica de 15 de abril de 1993, nos conduce a un tema general filosófico y teológico: es el tema mayor de la relación de la fe cristiana con la historia, captada científicamente.

Para los católicos, como para la escuela de Pannenberg [15], la fe cristiana está estrechamente relacionada con la historia, puesto que la revelación de Dios no se realiza fuera de la historia, sino en ella. *La religión necesita captar la realidad de lo divino, que se expresa, como Palabra, a través de los acontecimientos humanos y contingentes,* aunque tenga dificultades para captar la realidad empírica de cada mediación. Porque la Revelación de Dios se da en o por medio de los hechos del mundo. «Pero no por medio de los hechos en bruto

[14] SCHMID, J., *Exégesis,* en *Sacramentum Mundi,* III, col.34. Con *Divino afflante Spiritu* la exégesis católica cobró un notable impulso.

[15] PANNENBERG, W., *La revelación como historia* (Salamanca 1977).

(*"les faits bruts"*), tal como se la ha acusado, sino por los hechos y por su significación vehiculados por la tradición» [16].

Dicho de otro modo: sería erróneo decir que la coherencia y verosimilitud de la religión cristiana necesita *como condición absoluta* alcanzar los hechos en sí, *captados a la luz de la historia científica.* Por eso me atreví a decir que la fe no necesita escuchar las *ipsissima verba Jesu* para saber lo que dijo Jesús y para captar el sentido de lo que dijo [17]. Bien entendido que la imposibilidad práctica de alcanzar los hechos o las palabras en sí mismos no debe significar una coartada para cesar o para disminuir el esfuerzo científico de aproximación a lo que realmente aconteció. El esfuerzo científico no debe cesar hasta que no se llegue a captar lo más aproximadamente posible el fondo histórico real, aunque su superficie empírica sea tal vez inasequible.

2. La historia y la intelección de la historia conducen a la exégesis y a la teología

En la historia de la teología, la relación de la fe con la historia se ha formulado de diversos modos. El más antiguo, y quizás el más profundo, deriva de san Agustín y tiene su mejor formulación en Anselmo de Canterbury. Para estos autores, más hondo que la empiria de los hechos se hallan las *razones necesarias inscritas en los mismos hechos* [18]. La teología, en su más alta dimensión que es la sabiduría, da cuenta precisamente de estas razones necesarias o eternas insertas en la trama de los hechos empíricos.

Los hechos en su *mera facticidad* no son el soporte sobre el que descansa la fe. Entre los hechos y la fe hay una mediación sobre la que cualquier persona, pero especialmente el teólogo, ha de reflexionar. Esa mediación es la *figura formal de los hechos,* esto es, *la trama inteligible inscrita en ellos.* La inteligibilidad propia de los hechos es la que se erige como una llamada simultánea a la comprensión y a la fe. En nuestra percepción de los hechos humanos y de su significado ocurre el mismo fenómeno. No sabemos cómo

[16] CAZELLES, H., *Écriture, Parole et Esprit, Trois aspects de l'herméneutique biblique* (París 1971), p.51.

[17] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.218; edición catalana: *El misteri de Déu* (Barcelona 1994), p.171.

[18] AGUSTÍN, *De Trinitate,* XII, 2, 2: «Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas» («Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas»). Sobre las «rationes necessariae», GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1965), p.108-190; en especial sobre Anselmo de Canterbury: p.260-294.

aconteció exactamente un accidente de automóvil, pero sabemos que, en su figura formal, puede ser asumido como un acontecimiento de muerte. No sabemos *todas las anécdotas* de una historia trágica de amor humano que termina con la muerte de los protagonistas, pero sabemos que esta historia de amor sigue el paradigma formal de *«Romeo e Giulietta»* (el amor que crece en medio de la contradicción y lucha del mundo desemboca en la muerte). O quizás otra historia de amor imposible seguirá un paradigma aún más trágico: la pasión del amor extático sólo puede consumarse en la muerte, porque sólo en ella se da la *imposibilidad de separación,* a la que aspiraba Novalis *(Liebestod* de la ópera de R. Wagner *Tristan und Isolde).* Quiero decir con ello que cada hecho importante posee su paradigma formal de comprensión.

El ciclo de Moisés presenta un ejemplo claro de cuanto digo [19]: no sabemos qué ruta siguió el pueblo al escaparse del poder egipcio: ¿se puso en marcha frente a Baal-Fegor, como sugiere Ex 14,2.9? ¿O quizás atravesó el Mar Rojo, dando un rodeo por el camino del desierto hacia el Mar de las Cañas, como parece indicar, en cambio, Ex 13,18? ¿Huyeron los israelitas a través de las marismas que solían frecuentar los contrabandistas, como sugiere E. Zenger [20]? Aún no conocemos exactamente los hechos empíricos tal como debieron suceder, pero conocemos el paradigma formal de estos hechos: su figura abstracta, su categoría formal, que no es otra sino el paso de muerte a vida y de opresión a libertad. De la misma manera que seguramente no conocemos las *ipsissima verba* del Sermón de la Montaña, pero conocemos su forma y sentido. No tenemos la película, minuto a minuto, de la pasión y muerte en Cruz del Señor, pero podemos penetrar su sentido, es decir, *las razones teológicas* inscritas en la Cruz gloriosa del Salvador, como lo hacen los tres Sinópticos y, de modo específico, el IV Evangelio [21]. De esta manera pasamos de la facticidad contingente a la revelación del plan de Dios en la historia, es decir, a la lectura de su voluntad salvífica.

Aquí aparece —desde un punto de vista práctico abierto a la teoría— la bisagra entre exégesis y teología. La bisagra se encuentra en la necesidad que tenemos de formalizar los hechos desde el punto de vista teológico. Formalizarlos teológicamente es función del herme-

[19] Ver mi *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), cap.IV, en especial p.209-226.

[20] ZENGER, E., *Der Gott der Bibel* (Stuttgart 1979); trad. italiana: *Il Dio dell'Essodo* (Bolonia 1983), p.61; *Le thème de la «Sortie d'Égipte» et la naissance du Pentateuque,* en PURY, A. DE, *Le Pentateuque en question* (Ginebra [2]1991), p.301-331.

[21] POTTERIE, I. DE LA, *La Passion de Jésus, selon l Évangile de Jean* (París 1986); HUNTER, A. M., *Saint Jean, témoin du Jésus de l'histoire* (París 1970); VANHOYE, A., *La Passion selon les quatre Évangiles* (París 1980).

neuta, y esta función, más filosófica que filológica, señala ya el nivel de la teología. No diré que esta función deba hacerla el teólogo, porque se da el caso de que esta función, sobre todo en el campo protestante, la realiza de hecho el biblista: Dibelius, Bultmann, von Rad... En el protestantismo, la teología es el nivel hermenéutico al que suele llegar el mismo exégeta.

En el catolicismo la división de funciones aparece más diversificada pero, a su vez, más necesitada de pasos de frontera que comuniquen ambos compartimientos. La especificidad de la exégesis crea un *coetus scientificorum* en gran parte ajeno al *coetus* de los teólogos sistemáticos. De ahí un aislamiento nada espléndido. Los peligros son conocidos: el del exégeta consiste en que el texto objeto de su estudio parezca transformarse en un momento dado, como si dejara de ser un texto religioso, para convertirse en pura empiria histórica que, por si fuera poco, se escapa en una huida implacable hacia atrás. El teólogo, por su parte, puede reinventar la escolástica más abstracta en la medida en que se aparte del influjo real que sobre su mente ejerza la Palabra de Dios [22].

Si en la práctica no se llega a una estrecha colaboración entre ambos *coetus,* el peligro que acecha a exégetas y teólogos tenderá a materializarse en la siguiente forma: el exégeta se alejará del hilo cristológico capaz de dinamizar sus análisis y de preparar el material para una deseable teología bíblica. Por su parte, el teólogo se pierde angustiado entre el esfuerzo por rehacer un trabajo exegético ya hecho (que le ofrece los materiales bíblicos ya preparados) y el afán agobiante por valerse de todas las categorías de las ciencias humanas, las cuales —como hemos visto en el capítulo anterior— han de ser consideradas como mediaciones opcionales (no forzosamente necesarias) según la «vocación», la formación y los recursos de cada teólogo.

Podemos, seguramente con mayor profundidad, sintetizar lo dicho, en tres tesis:

1.ª La revelación de Dios tiene lugar en la historia. Pero «no es la materialidad de los hechos la que nos revela a Dios. Dios se revela como el ser personal que ha podido provocar tal o cual hecho, el cual toma su significación plena por su relación con el conjunto de la historia (de salvación)... Esta revelación, más que imaginarse como una serie de teofanías, habría que concebirla como el descubrimiento de la acción de Dios a través de los acontecimientos» [23].

[22] Por eso, en el nivel práctico, que incide en el teórico, es necesario promover en las Facultades de Teología una unión estrecha entre los Departamentos de Biblia y de Sistemática, con la realización de sesiones conjuntas.

[23] Cazelles, H., o.c., p.52. He añadido el calificativo «de salvación», añadiéndolo como un paréntesis al sustantivo «historia (de salvación)» como una medida cautelar.

2.ª La historia del Antiguo Testamento no debe entenderse como una serie de anécdotas o de hechos desligados unos de otros, sino como un *proceso de maduración hacia una plenitud,* proceso que es provocado por la voluntad de Dios, la cual transparenta así su acción en el mundo [24].

3.ª El término de este proceso, que la apocalíptica judía previó, es la plenitud del hombre nuevo, Hijo del hombre y Mesías, en el que se plasma toda la intención de Dios respecto del hombre. De ahí la importancia decisiva de la Encarnación y de la Muerte/Resurrección de Jesús, puesto que el conjunto de la historia puede contemplarse mejor desde su final anticipado que desde su principio: aunque en el principio (ἐν ἀρχῇ) todas las cosas constaban ya en el *Logos* de Dios. Este decisivo final de la historia se anticipa o manifiesta en prolepsis en la Resurrección de Cristo. Ahí se revela con la mayor claridad la voluntad de Dios como Amor universal, es decir, como Padre de Jesús y de todos los hombres [25].

3. Exégesis, Teología bíblica y Teología dogmática. Delimitación

Esta sección debiera ser de la máxima precisión. Quisiera abrirla con un texto importante, como un lema a tener muy en cuenta en todo el capítulo. Se trata del *Documento* de la Pontificia Comisión Bíblica del 1993:

> «Sin ser el único *locus theologicus,* la Sagrada Escritura constituye la base privilegiada de los estudios teológicos.
>
> Para interpretar la Escritura con exactitud científica y precisión, los teólogos tienen necesidad del trabajo de los exégetas.

En efecto, la historia, contemplada desde la fe como historia de salvación, sabemos que *tiene sentido en su conjunto.* Pero quisiera dejar, como cuestión libre ante la razón de los historiadores y de los filósofos de la historia, el debate que dilucide si la historia profana al margen de la Cruz y de la Resurrección del Señor tiene sentido o está formada por una serie de puntos «atómicos» sin conexión entre ellos. Como que es seguro que Cazelles se refiere a una visión de la historia desde la fe (historia sagrada), no me parece ninguna traición a su pensamiento haber añadido aquel paréntesis (J. M. R. B.).

[24] «Cette révélation de Dieu se fait dans l'histoire universelle. Aussi, vis-à-vis de Harnack et de Bultmann, Pannenberg restaure la valeur de l'AT. C'est l'histoire d'Israël tendue vers un but. L'apocalyptique juive est le contexte où la chrétienté primitive peut être comprise» (CAZELLES, H., o.c., p.51).

[25] Ver PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993), p.626-633; JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984), p.404-423; 438-469.

Por su parte, los exégetas deben orientar sus investigaciones de tal modo que "el estudio de la Sagrada Escritura" pueda ser como "el alma de la Teología" *(Dei Verbum,* 24). Con esta finalidad, es necesario que concedan una particular atención al contenido religioso de los escritos bíblicos.

Los exégetas pueden ayudar a los teólogos a evitar dos extremos: por una parte el dualismo, que separa completamente una verdad doctrinal de su expresión lingüística, considerada como no importante; y por otra el fundamentalismo, que confundiendo lo humano y lo divino, considera como verdad revelada aun los aspectos contingentes de las expresiones humanas.

Para evitar ambos extremos, es necesario distinguir sin separar, y aceptar una tensión persistente. La Palabra de Dios se expresa en las obras de los autores humanos. Pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre, de modo que todo en la Biblia viene a la vez de Dios y del autor inspirado.

No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser transplantado al condicionamiento histórico presente.

El exégeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa, tomando en consideración los otros *loci theologici* que contribuyen al desarrollo del dogma» [26].

a) *Los conceptos. Exégesis*

La exégesis es la intelección de un fragmento del texto en relación con su contexto *próximo.* Esta precisión *—concepto próximo—* hay que hacerla, porque si se tratara del contexto global o remoto no habría manera de distinguir exégesis de teología bíblica.

La exégesis actual, sin negar el sentido espiritual que establecía la Edad Media [27], busca *el* sentido, es decir, el sentido literal, exigido por el texto y por su autor [28]. Y lo busca mediante el método histórico-crítico, cuya labor debe ser conocida y asumida por el teólogo [29], de tal forma que ni éste ni el exégeta excluyan nada del examen crítico [30].

[26] PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* III. D 2 (Madrid 1994), p.105-106.

[27] *«Littera gesta docet / quid credas allegoria / moralis quid agas / quid speres anagogia»,* decía el dístico de Agustín de Dinamarca (siglo XIII).

[28] PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid 1994), p.76-79.

[29] «Debe cultivar la exégesis con todos los métodos y tener en cuenta todos los resultados que la moderna exégesis crítica (protestante) aplica y logra» (RAHNER, K., *Historia de la Teología,* en *Sacramentum Mundi,* VI, *Historia de la Teología,* col.562).

De cara a entender lo que la exégesis aporta a la teología sistemática, es útil presentar aquí esquemáticamente los pasos que, según el *Documento* de la Pontificia Comisión Bíblica, sigue el método histórico-crítico: Aparte de la *crítica textual*, que tiende a establecer el texto bíblico, tenemos que ese texto es sometido a un *análisis lingüístico* (morfología y sintaxis) *y semántico* (filología histórica); *la crítica literaria* discierne las diversas *unidades* textuales, con la finalidad de determinar el *género literario*, su ambiente socio-cultural *(Sitz im Leben)*, su origen, sus rasgos específicos y su evolución *(Formgeschichte)*; esto lleva a la *crítica de las tradiciones y de la redacción (Redaktiongeschichte)*. El texto es analizado, así, tanto en su estadio final *(sincronía)* como en su génesis y evolución *(diacronía)*.

El gran objetivo de la exégesis es conseguir la intelección más correcta del sentido literal, y, para entender el sentido literal, es imprescindible establecer el género literario de la unidad textual en cuestión. Y como éste es el primer peldaño de todo conocimiento objetivo de los contenidos de la revelación cristiana, por eso la exégesis es necesaria, ya la consideremos en sí misma, ya como ese primer paso para el conocimiento teológico al que aludíamos.

b) *Teología bíblica*

Explicitado el primer nivel, el de la exégesis, debemos aplicarnos a distinguir la teología bíblica de la teología sistemática (o dogmática). Luis Alonso-Schökel ha tratado a fondo el tema de la Teología bíblica como Teología del Antiguo Testamento [31], mientras Heinrich Schlier lo ha examinado también en profundidad desde el punto de vista de la Teología del Nuevo Testamento [32].

Hay un primer punto de acuerdo, sobre todo para el Antiguo Testamento: es la consideración de *«la teología del Antiguo Testamento como una ciencia histórica y descriptiva»* [33]. En este sentido la Teo-

Este texto recuerda a Beethoven en su afán por recolectar «todos los corales de música monástica y asimismo las estrofas en las transcripciones más adecuadas y la prosodia perfecta en todos los salmos católicos y los himnos en general», con la finalidad de poder escribir «verdadera música de Iglesia»: su *Missa Solemnis*. Pero ese afán no debe degenerar en la angustia del que se cree sin método ni recursos suficientes para investigar y exponer sus hallazgos.

[30] RAHNER, K., *Teología*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col.533.

[31] ALONSO-SCHÖKEL, L., *Teología Bíblica*, en *Sacramentum Mundi*, VI, col.565-570.

[32] SCHLIER, H., *Teologia biblica e Teologia dogmatica*, en AA.VV., *Discussione sulla Bibbia* (Brescia 1965), p.128-144.

[33] JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel [2]1968), p.VII.

logía bíblica del Antiguo Testamento no queda lejos de la aproximación fenomenológica a la religión de Israel, lo que caracteriza —a primera vista— la Teología protestante de Eichrodt, Jacob y von Rad. También para Schökel, «la Teología bíblica *es histórica y presenta las ideas de los autores bíblicos* mientras la Teología dogmática es didáctica y presenta el *pensamiento teológico actual*» [34], complementándose ambas. Si Schökel dijera que la Teología presenta no tanto el *pensamiento teológico actual* sino los temas básicos del Nuevo Testamento *en el marco diacrónico de la Tradición*, estaría plenamente de acuerdo con su pensamiento.

Lo cierto es que los autores citados no excluyen un proyecto específicamente *teológico*, puesto de manifiesto por E. Jacob cuando abre su Teología bíblica a la vasta temática acerca de Dios: sus nombres, sus atributos, su acción. Lo mismo le ocurre a la teología bíblica de Eichrodt. Zimmerli lo hace constar desde las primeras páginas, donde afirma su *objetivo* y su *fundamento*: «Una "teología del Antiguo Testamento" tiene por objeto exponer, en su trabazón interna, lo que el Antiguo Testamento dice sobre Dios» [35], no sólo la historia de Israel.

Conviene sintetizar, con el fin de distinguir claramente los tres niveles clásicos: exégesis, teología bíblica y teología sistemática. Algo que no es fácil ni obvio. La Teología del Antiguo Testamento no es una exposición *sobre* el Antiguo Testamento o *a partir* de él, ni una pura historia descriptiva de narraciones desligadas unas de otras, sino la exposición de la sustancia teológica de la Creación, de la Alianza, del Profetismo, del Exilio, etc., lo que supone la captación «de la substancia profunda del Antiguo Testamento» [36], centrada en «una visión sintética de los diversos enunciados sobre Dios, que no se refieren a un Dios genérico, sino únicamente a Yahveh» [37]. A partir de aquí queda claro que la teología bíblica no es pura historia sino que es también teología: su propio nivel consiste *en dar cuenta de la situación de revelación de Dios y de la forma que toma esta revelación divina*, en alguno de los libros o en el conjunto del Antiguo Testamento (o, respectivamente, del Nuevo Testamento) [38]. La Teología del Antiguo Testamento será siempre una teología centrada

[34] ALONSO-SCHÖKEL, L., o.c., col.565.
[35] ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del AT* (Cristiandad, Madrid 1980), p.11.
[36] JACOB, E., o.c., p.IX.
[37] ZIMMERLI, W., o.c., p.9.
[38] Digo «dar cuenta» porque con esta expresión respeto las dos tendencias que se dieron en la Teología del AT, en la que Eichrodt mantenía un método de exposición conceptual, mientras von Rad, dada la fragmentariedad y dinamicidad del AT, de las que resulta la continua actualización de las tradiciones, no veía otro método de exposición que el de «volver a contar» esas tradiciones *(nacherzählen)*.

en el paradigma siguiente: Dios, amor fiel, que ha prometido estar con su pueblo, se encuentra una y otra vez con él.

La teología bíblica, que afecta o bien a un libro, o bien a un conjunto de libros, o bien a todo el Antiguo o el Nuevo Testamento, es un nivel intermedio entre la exégesis, que afecta a un texto concreto y particular, y la *teología sistemática que entiende los datos bíblicos a base de situarlos en el marco diacrónico de la Tradición* [39].

En resumen: la teología bíblica abarca la *historia,* la evolución y la realidad actual del *texto* («su materia son los documentos del Antiguo Testamento», dice Schökel [40]), y —como síntesis— los diversos *temas teológicos* que aparecen en los diversos libros o en el conjunto del Antiguo Testamento (o del Nuevo, en su caso). Esto es lo que ponen de relieve, como si de un acuerdo básico se tratara, las reflexiones de Jacob, de Zimmerli, de Schökel y de Schlier [41]. Estas afirmaciones quedan corroboradas por el *Documento* de la Pontificia Comisión Bíblica (1993). La lectura teológica de la Biblia es: *a)* Aquella que lee la Sagrada Escritura manteniendo simultáneamente los dos valores complementarios de la revelación divina y de la cultura humana: dando lugar a la dimensión revelada y a la dimensión cultural. Aquí se inscribe sobre todo la teología bíblica. *b)* Aquella que realiza esta lectura teniendo en cuenta la tradición patrística y eclesial. Este es el nivel de la teología sistemática, la cual retoma los temas que arrancan de la Biblia y examina su intelección a lo largo de la historia de la Iglesia y de la teología.

[39] La teología bíblica [del AT] será el puente entre exégesis y teología dogmática. Primero porque selecciona, [...] segundo porque reflexiona, [...] tercero porque organiza, en síntesis parciales y aun totales (ALONSO-SCHÖKEL, L., o.c., col.568).

[40] ALONSO-SCHÖKEL, L., o.c., col.567.

[41] Sobre los *temas,* ver SCHLIER, H., o.c., p.134: «La teologia biblica del NT mira piuttosto a comprendere la verità revelata nella luce in cui l'ha compresa il pensiero di fede del NT, e a renderla comprensibile in quel senso in cui l'ha compresa il NT. Il regno di Dio, la sua giustizia, la croce di Cristo e la sua Risurrezione, il mondo, l'uomo, la carne, i peccati, la conversione, la fede, la speranza, la carità, lo Spirito, il popolo di Dio, il corpo di Cristo, la persona del Signore: queste (e molte altre ancora) sono le questioni fondamentali alle quali la teologia del NT [...] tenta di fare una risposta».

III. LA PALABRA DE DIOS, «ALMA» DE LA TEOLOGIA SISTEMATICA

1. El «alma» de la teología

Al llegar a este punto debemos perforar el tópico. No podemos limitarnos a repetir que la Escritura es como el alma de la Teología [42]. Consideremos ante todo el texto básico (DV 24):

> «La sagrada teología estriba, como en *fundamento perenne,* en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada tradición, y en ella se robustece firmísimamente y constantemente se rejuvenece, escudriñando a la luz de la fe toda la verdad escondida en el misterio de Cristo. Ahora bien, las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, puesto que son inspiradas, son verdaderamente palabra de Dios, por lo que el estudio de las sagradas páginas ha de ser *como el alma de la sagrada teología*» [43].

a) En este texto, la metáfora del *fundamento* se añade a la metáfora del *alma.* Está claro: si la Escritura *contiene* la Palabra de Dios, si la fe es la adhesión a esa Palabra, y si la teología es la ciencia de la fe, se comprende que la teología se apoye sobre el fundamento de la fe que es la Palabra de Dios expresada en la Escritura.

Una tercera metáfora —la del *guía*— aparece en la reflexión que la Comisión Teológica Internacional dedica a la relación entre teología y magisterio: ambos «son obligatoriamente *guiados* por la Palabra de Dios» [44]. Existe esta *guía* constante cuando la teología, lo mismo que el Magisterio, escucha, conserva y expone esa Palabra de la fe [45].

b) El lector atento de DV 24, lo mismo que el lector del texto de la Comisión Teológica Internacional, experimenta una impresión de asimetría o de falta de lógica, muy interesante porque nos hace comprender el fondo de la cuestión. En efecto, DV 24, reproducido sustancialmente por el texto de la Comisión Teológica Internacional, establece que la Escritura es fundamento de la teología y, a continuación, sin transición ninguna, afirma que la teología se rejuvenece constante y firmísimamente «escudriñando a la luz de la fe toda la verdad escondida en el misterio de Cristo». ¡Como si la verdad de

[42] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 24; *Optatam totius sapientiam,* 16.

[43] El texto de DV remite a la fuente de la metáfora del «alma»: LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus:* EB 114; ver DS 3280-3290.

[44] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985)* (París 1988), p.147.

[45] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum,* n.10.

las Escrituras y la verdad del misterio de Cristo fueran equivalentes! Atención: La Escritura ¿puede concentrarse en la «verdad escondida en el misterio de Cristo»? Claro que sí. Lo he intentado mostrar en el capítulo I, sobre la Revelación de Dios, y a lo largo de la primera parte de este capítulo. Toda la historia de la salvación del Pueblo de Dios se concentra —más que se reduce— en la persona de Cristo: en su Encarnación, Vida, Pasión, Muerte y Elevación a la diestra del Padre. Jesucristo vivo es el sentido y el término de toda la historia de la salvación, y cuando toda su verdad —toda su persona— se anticipa en nuestro tiempo, como *Verbo de Dios* vivo y verdadero, entonces, la Iglesia (comunidad de la fe) y la teología (ciencia de la fe) encuentran en esa Palabra su origen y fundamento y su identidad.

Ahora podemos decir sintéticamente: ¿Por qué la Escritura es el «alma» de la teología? Porque *ella es la única capaz de estructurar y animar todo el cuerpo del saber teológico, orientándolo hacia su centro y fin, que es Jesucristo vivo, revelador de Dios.* La Escritura, en efecto, es coextensiva con ese término escatológico en el cual el Padre se revela en su propia Palabra, que es su propia imagen.

A León XIII *(Providentissimus Deus)* hay que atribuir la analogía de la Escritura como «alma» de la teología. Es curioso que al mismo León XIII en otra Encíclica *(Divinum illud munus)* haya que atribuir esta otra analogía: El Espíritu Santo es el «alma» de la Iglesia.

Más curioso aún es que la Encíclica de León XIII dijera con espontaneidad que el Espíritu es el «alma» de la Iglesia, sin pretender precisar el lenguaje. Un lenguaje que el Vaticano II, cuando cita el texto de León XIII, quiere ceñir con mayor rigor y precisión, puntualizando que el Espíritu Santo es «como el alma» *(quasi anima)* del cuerpo eclesial. Es verdad que, en el texto de León XIII, una cita de san Agustín muestra que se trata de una comparación o *analogía* referida al alma y al cuerpo humanos, sin que se trate de una estricta identidad: «Lo que el alma es en el cuerpo humano, eso es el Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia» [46].

Dejando aparte tales precisiones, se puede decir que la fórmula «La Escritura es el alma de la teología» es *una verdadera* analogía real *más que una simple* metáfora mental. Es bueno comparar ambas analogías para comprobar la relación real entre ambas: Así como el Espíritu es el «alma» de la Iglesia, así la Sagrada Escritura (entendida a la luz del mismo Espíritu) es el «alma» de la Teología:

[46] León XIII, *Divinum illud munus,* 9.V.1897: DS 3328: «Atque hoc affirmare sufficiat, quod cum Christus Caput sit Ecclesiae, Spiritus Sanctus sit eius anima: "Quod est in corpore nostro anima, id est Spiritus Sanctus in Corpore Christi quod est Ecclesia"» (Agustín, *Sermo* 267 [olim 186; in die Pentec., I] c.4 § 4: PL 38,1231 D).

$$\frac{\text{Espíritu Santo}}{\text{Iglesia}} :: \frac{\text{Sagrada Escritura}}{\text{Teología}}$$ [47].

Existe una relación profundamente real entre ambas analogías, puesta explícitamente de relieve por León XIII. La Iglesia, por el Espíritu del Señor, viene a ser, para cada época, la Encarnación del Verbo continuada en el Cuerpo del Señor, así como la Teología —que descubre y entiende la fe al descubrir y entender la persona de Jesús a la luz del Espíritu que muestra «toda la verdad escondida en el misterio de Cristo»— es la *actualización continuada del Logos divino en la cultura.*

En este sentido, hay que aceptar las llamadas dos fases del método teológico, una profundamente receptiva, auditiva, contemplativa, del misterio de Cristo expresado en las Escrituras (y en la Tradición), y otra, más creativa o constructiva, pero siempre subordinada a la primera, que consiste en ofrecer a nuestro tiempo, es decir, a nuestra cultura, el contenido y el significado real de lo que hemos recibido y escuchado acerca de Cristo, a la luz de su mismo Espíritu que nos hará recordar cuanto dijo Jesús (Jn 14,26) [48].

Desde esta perspectiva, se puede contemplar la teología como un saber puramente *derivado de la Escritura.* Así la presenta la Comisión Teológica Internacional:

> «La teología posee en la Iglesia no sólo una autoridad profana y científica, sino también una autoridad eclesial: ella [la teología] se inserta evidentemente en el orden de las autoridades que *derivan (découlent)* de la Palabra de Dios y que son confirmadas por una misión canónica» [49].

Hay en este texto, breve pero significativo, una alusión implícita a los «lugares teológicos» de Melchor Cano. Sabido es (ver cap.IV) que para este autor salmantino los *«loci theologici»* eran los principios de los cuales podían extraerse los argumentos válidos para el quehacer teológico. Sabido es también que la Sagrada Escritura era el primero de dichos *«lugares o tópicos».* Baste recordar aquí que no podía ser de otra manera si la teología debía ser la ciencia de la fe, de la cual es espejo la Escritura. Pero esto era todavía más claro para Domingo Báñez, quien se inspira más directamente en santo Tomás,

[47] Nótese que la proporcionalidad (indicada por : :) no es ni mucho menos igualdad, que hubiera debido indicarse por = .

[48] Ver las dos fases en LONERGAN, B., *Method in Theology* (Londres 1971); versión italiana, *Il metodo in teologia* (Brescia 1975), p.152; ver también WICKS, J., *Introduzione al metodo teologico* (Casale Monferrato 1994), p.38.

[49] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, o.c., *Magistère et Théologie,* Thése VI, p.150.

concretamente en *Summa Theol.*, II-II, q.1 a.10. En efecto, en el surco de Tomás de Aquino, Báñez no establece diez lugares teológicos como si estuvieran desligados unos de otros, sino tan sólo tres. Para Báñez, las cosas son simples:

a) La Palabra de Dios es el primer *«locus»*. Pero, en su ámbito, el Magisterio del Papa —el único que puede editar el símbolo de la fe—, el Concilio que lo promulga y la Iglesia universal que lo recibe, se incluyen en la autoridad de la Escritura, porque —para Tomás— este Magisterio no es algo añadido *(additum)* a la Escritura sino algo asumido *(assumptum)* en la Escritura [50]. Bien entendido que Papa, Concilio e Iglesia universal son derivación y función de la Escritura y, como tales, son instancias equivalentes en la práctica.

b) Pero Báñez no sólo coloca en el nivel de la Escritura al Papa, al Concilio y a la Iglesia universal, sino que «la autoridad de los otros doctores de la Iglesia» —los Padres y Teólogos escolásticos, que constituyen un segundo y amplísimo «lugar»— se incluye de algún modo en el apartado de la Escritura y deriva también de ella. Porque *«ad auctoritatem Sacrae Scripturae reduci possunt Ecclesiae auctoritates»* [51]. Los Padres y teólogos escolásticos no son continuación pura de la Escritura, pero su autoridad deriva del correcto entendimiento e interpretación de los Escritos.

c) Luego está el tercer nivel: el de los *«loca adscriptitia, ac velut ex aliena emmendicata»*, como llamará Cano a los que son comunes a todo saber y no son específicos de la teología [52]: es el nivel de la razón natural y de las afirmaciones de los filósofos, que, en teología, sólo puede engendrar opinión, con el rango de una argumentación *probable*.

Notemos, pues, que todos los lugares *propios* —los de los dos primeros niveles— derivan del *«locus»* primigenio y original que es la Escritura. Desde esta perspectiva, pues, *la teología es una expansión de la Escritura. Es la Escritura en cuanto ha asumido el estado científico,* con la finalidad de que pueda ser entendida e inculturada en cada una de las áreas culturales del espacio y del tiempo. La teología es escucha, intelección y exposición de la Palabra de Dios en estado de ciencia y con intención pastoral [53].

[50] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II-II, q.1 a.9 ad 1.

[51] BÁÑEZ, D., *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Sancti Thomae*, Tomus I, Duaci (Douay) 1614 (ad I, q.1 a.8), p.42.

[52] CANO, M., *De Locis theologicis Libri duodecim* (Lovanii 1564), p.5.

[53] CTI, o.c., *Magistère et Théologie*, Thèse III, 3, p.148: «Cet aspect pastoral du travail théologique doit être aujourd'hui d'autant moins oublié que les moyens modernes de communication favorisent une divulgation très rapide de tout ce qui concerne la science. De plus, en raison de la fonction vitale qu'elle doit remplir au sein du Peuple de Dieu et à son bénéfice, la théologie doit tendre à un fruit pastoral et missionnaire...».

Acabamos de pasar de un nivel demostrativo —la justificación de que la Escritura sea el «alma» de la teología— a un nivel sintético, consistente en mostrar que la teología no puede dejar de ser la intelección «científica» de la Palabra de Dios que tiene en la Escritura el testimonio y la expresión del misterio de Cristo. Aquí, entiendo por «intelección científica» una investigación metódica rigurosa, en lo posible exhaustiva, y una exposición sistemática y clara de lo investigado. En efecto, la teología es una función eclesial, derivada de la fuente y norma de la teología que es la Escritura Sagrada, entendida en el surco de la Tradición [54]. Pero, precisamente por eso, por su origen y su misión, ha de tener el rigor científico (objetivo) necesario para dar cuenta de los contenidos y del sentido real del mensaje de Jesús, el Cristo.

La cientificidad de la teología enlaza con su función pastoral, toda ella al servicio del anuncio y de la inculturación del Evangelio. Por eso, debe entregarse «en cada una de las grandes áreas socioculturales [...] a la reflexión que le es propia y, así, someter a nuevo examen —a la luz de la Tradición de la Iglesia universal— los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Escrituras, explicadas por los Padres de la Iglesia y por el Magisterio» [55].

2. Cuál es, en concreto, la aportación de los estudios escriturísticos a la Teología sistemática

Quisiera que el tramo final de mi reflexión fuera práctico y claro, puesto que se trata de sacar ahora todas las consecuencias (también prácticas) de lo que llevo dicho sobre la relación Escritura/Teología y, en concreto, sobre la relación Exégesis/Teología bíblica/Teología sistemática. Se impone una pregunta única: ¿qué es lo que la Teología sistemática debe *conocer y asumir* de los estudios bíblicos actuales (exégesis y teología bíblica)?

La respuesta no ha de ser muy difícil, puesto que el teólogo sistemático debe resolverla cada día. Como un preludio cabe recordar el orden que sugería san Agustín en su *De Trinitate:* primero, tratar qué es lo que cree la Iglesia *según las Escrituras;* segundo, tratar de hallar *las razones* que pudieran convencer incluso a los poco dispuestos [56]. Este esquema metódico es el mismo que el del Concilio

[54] «Et prima duo loca [Scriptura et Traditio] se habent tamquam norma ipsa et regula circa res fidei» (GONET, G. B., *Clypeus Theologiae thomisticae,* tomus primus, editio decima [Antwerpae 1753], p.16).

[55] CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes,* n.22.

[56] Ver AGUSTÍN, *De Trinitate,* I, 2, 4.

Vaticano II (OT 16) cuando preceptúa que la enseñanza de la Teología dogmática se disponga de manera que, en primer lugar, se propongan los *temas bíblicos*. Ahí está el nudo de la cuestión: ¿en qué ha de consistir el tema bíblico, de manera que la función del teólogo sistemático no sea un puro doblete de la función del exégeta pero tampoco edifique en el vacío? La pregunta ¿en qué ha de consistir el tema bíblico? es realmente la misma que la pregunta ¿qué debe *asumir* la Teología sistemática de la Exégesis y de la Teología bíblica o, lo que es igual, qué deben *aportar* éstas a la Sistemática?

1.º *Desde el punto de vista de los contenidos*

a) Corresponde a la exégesis la determinación, lo más clara posible, del *género literario* de los fragmentos bíblicos que la teología sistemática estudia. Ejemplo: es muy importante saber si la unidad temática de las tentaciones de Cristo debe entenderse como una historia real literal o como una dramatización cristológica del hecho real consistente en que Jesús fue tentado en el desierto, según la noticia con relieve teológico que Marcos aporta. Por su parte, el nivel sintético de la Teología dogmática puede aportar ideas acerca de la determinación precisa del género literario en cuestión. Ella dirige preguntas a la exégesis, pues es la Dogmática misma la que se pregunta si la resurrección de Lázaro ha de concebirse como un relato de resurrección real, eso sí, dramatizado por Juan, o bien puede entenderse como una *parábola proléptica* de la Resurrección de Cristo, relacionada con la parábola lucana del «pobre Lázaro» [57].

b) La exégesis aporta asimismo la determinación, lo más clara posible, del *sentido literal* de los mismos fragmentos. Y —si ello está justificado exegéticamente— el *sentido tipológico* que señale al teólogo el camino para una interpretación cristológica global, al paso que ciega los caminos en que la alegoría se convierte en fantasía subjetiva.

c) Corresponde también a la exégesis la determinación del contexto histórico, religioso, social, cultural, de los textos principales (algo más que un *Sitz im Leben* rutinario). Así, se ofrece a la comprensión del teólogo un relieve de fondo del texto en cuestión, que deja de ser letra muerta.

[57] Hay muchas razones para presentar la resurrección de Lázaro como un hecho real —Jesús es la Vida eterna de la que emana toda vida, incluso milagrosamente— y a la vez simbólico: en la devolución a la vida de Lázaro se anticipa, como en prolepsis, la Resurrección de Jesús, como retorno y devolución de Cristo a la plenitud de la vida divina. Ver, en cambio, la exégesis metaforizante de LÉON-DUFOUR, X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni,* vol.II (Milán 1992), p.544-547.

d) No es tan importante para el teólogo la discusión, que casi siempre termina en la formulación de puras hipótesis a menudo divergentes, acerca de los diversos *estratos redaccionales de un texto,* si bien no es indiferente que el teólogo esté enterado de cuál es el núcleo originario (o el más antiguo) de un fragmento bíblico.

e) Finalmente, corresponde a la teología bíblica establecer los desarrollos genéticos consistentes «en una visión profana del progreso o de la evolución de las doctrinas» [58], y —sobre todo— describir el proceso de la revelación, con su «hacia dónde» y su término que es la persona de Cristo Jesús.

2.° *Desde el punto de vista formal*

Corresponde al teólogo asumir los materiales que le han ofrecido la exégesis y la teología bíblica para establecer un *estado de la cuestión desde la perspectiva de los estudios bíblicos recientes:* el teólogo debe tener *in mente,* y a veces puede ser muy bueno exponerlo, un resumen personal y solvente del estado actual de los estudios bíblicos, de modo que, como decía Rahner, «no se excluya nada del examen crítico» [59].

Cuatro conclusiones pueden poner fin a esta cuestión:

1.ª El teólogo ha de sumergirse en la Escritura con mucha más riqueza y altura que si tan sólo buscara en ella los famosos *«dicta probantia»* como argumento para sus tesis preestablecidas.

2.ª El teólogo sistemático enlaza así con la tradición teológica de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales, cuya divisa podía ser: *«Magister theologiae legit sacram paginam»* [60].

3.ª Así como la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento aparecen centradas en la búsqueda religiosa de la acción de Dios en el hombre, en el mundo y en la historia, también la Teología sistemática arraigada en la Escritura «tiene que presentar de forma sistemática y metódica el sentido de la acción de Dios que se manifiesta en la revelación, así como el conocimiento de este sentido logrado en la Iglesia de Cristo a través de los tiempos, con el fin de poder aplicarlos a la vida práctica» [61].

4.ª De esta suerte, y quizás esto es lo más importante, la Teología dogmática (o sistemática, ya que aquí he empleado los dos adjetivos como sinónimos) no es solamente el estudio de los puros *dog-*

[58] ALONSO-SCHÖKEL, L., *Teología bíblica,* en *Sacramentum Mundi,* VI, col.565.
[59] RAHNER, R., *Teología,* o.c., col.533.
[60] Citado por ALONSO-SCHÖKEL, L., o.c., ibid.
[61] BEINERT, W., *Teología Dogmática,* en BEINERT, W., *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990), p.691.

mas de la Iglesia [62] sino el *estudio diacrónico, en estado de ciencia, de la fe de la Iglesia, en el conjunto de su Tradición viva, con la finalidad de encontrar en ella «aliqua intelligentia mysteriorum».* Esta última es la dimensión especulativa de la Sistemática.

Con ella culmina la interpretación, ahora sincrónica y sapiencial, de los materiales aportados por la exégesis, la teología bíblica y la historia de la Tradición. Esta interpretación, que puede tener como *mediaciones* la razón iluminada por la fe o las ciencias humanas (sociología, psicología), tiende a una inteligencia cada vez más profunda de la Palabra de Dios. Un párrafo certero de Walter Kasper expresa todo lo dicho:

> «El método de la dogmática, a partir de lo dicho, es tanto positivo como especulativo, formando los dos métodos una unidad interna». [Porque están centrados en la Palabra de Dios e informados por ella]. «La dogmática positiva no se desarrolló expresamente hasta la edad moderna (M. Cano, Gregorio de Valencia, D. Petavius y otros). Su tarea es averiguar la doctrina eclesiástica partiendo de la Escritura y de la Tradición viviente hasta los testimonios del Magisterio eclesiástico. Por tanto incluye una teología bíblica, lo cual no es una novedad en nuestros días. No sólo la teología patrística, también la escolástica medieval fue una teología de la Escritura» [63].

La alusión a las *mediaciones* de la teología (la razón humana, la filosofía y las demás ciencias humanas, o —mejor dicho— la razón humana *aplicada* a la filosofía y a las demás ciencias humanas) me permite apuntar al estatuto del teólogo. En efecto, quien emprende el trabajo teológico debe saber que la Sagrada Escritura es como el *alma* de la teología; la historia es su *método*. O, si se quiere, su *procedimiento* es el método histórico (hasta llegar a la historia de cada uno de los temas teológicos y, por tanto, a la historia de la Tradición). Así se logra una interpretación diacrónica (¿qué ha creído y qué ha entendido la fe de la Iglesia?) que puede culminar en una interpretación sincrónica, sapiencial o especulativa, en la que se profundicen los misterios de la fe mediante una cierta contemplación de la inteligencia inscrita en ellos.

[62] «Objeto de la dogmática no son unas opiniones privadas teológicas cualesquiera, pero tampoco, según el Vaticano II (OT 16), no sólo los dogmas en un sentido más estricto, sino la doctrina total de la fe de la Iglesia. Por esto la dogmática tiene que empezar con la exposición de los temas bíblicos y luego tratar su desarrollo en la tradición viviente y en la presentación por el magisterio ordinario y extraordinario. También tiene que aparecer clara la relación de la dogmática con la liturgia y con la vida de la Iglesia» (KASPER, W., *Dogmática*, en EICHER, P., *Diccionario de Conceptos Teológicos* [Barcelona 1989], p.278).

[63] KASPER, W., o.c., p.279.

Ahí, para llegar a esta profundización sapiente o práxica, se inscriben las mediaciones de la teología: desde la *«ratio fide illustrata»* hasta la famosa mediación socio-analítica de la Teología de la Liberación. *La teología sistemática, en definitiva, es una interpretación histórica, creyente y racional de la Palabra de Dios reflejada en la Escritura y entendida a la luz del Espíritu que guía el proceso de la tradición eclesial.*

EXCURSUS: TRATAMIENTO DOGMATICO DE UN TEXTO BIBLICO. DE LA EXEGESIS A LA TEOLOGIA

Este *excursus* quiere mostrar cómo el teólogo puede caminar desde los datos aportados por la exégesis hasta la reflexión teológica.

Texto bíblico a estudiar: Las tentaciones de Jesús, en Mt 4,1-11.

Bibliografía breve:

Entre los autores recientes

BENOÎT, P., BOISMARD, M.-E., *Synopse des Quatre Évangiles,* I (París 1966).
BONNARD, P., *L'Évangile selon saint Mathieu* (París [2]1970).
CAMPS, G., *Evangeli segons sant Mateu* (Monestir de Montserrat 1963), tomo XVIII, vol. I de *La Bíblia, Versió dels textos originals i comentari,* pels Monjos de l'Abadia de Montserrat.
FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas,* II (1-8,21) (Madrid 1987).
GOMÁ, I., *El Evangelio según san Mateo* (1-13) (Madrid 1966).
LUZ, U., *El Evangelio según san Mateo,* I (1-7) (Salamanca 1993).
MCKWNZIE, J. L., *Evangelio según san Mateo,* en *Comentario bíblico «San Jerónimo»,* III, NT I, dirigido por FITZMYER, J. A. (Madrid 1971).

Entre los clásicos

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre san Mateo* (1-45), en *Obras de San Juan Crisóstomo,* I (Madrid 1955).
TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium s. Ioannis Lectura* (Turín/Roma 1952).

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN SEGÚN LOS ESTUDIOS BÍBLICOS (QUÉ SIGNIFICA LA PERÍCOPA EXAMINADA DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS)

1. Elementos principales para el *status quaestionis* o «tema bíblico»

1.° Por encima de las restantes interpretaciones globales, se impone una interpretación específicamente cristológica de las tentaciones, que tenga por sujeto y centro la persona de Jesús en su dimensión de Mesías.

2.° Esta perspectiva da cuenta de un dato fundamental: las *tentaciones* ponen en cuestión el ser y la misión de Jesús, en cuanto Mesías e Hijo de Dios. («Si eres el Hijo de Dios...»). El episodio de las tentaciones ofrece, por tanto, el camino específico de Jesús. Un camino que desembocará en la Cruz para poder así entrar en la Gloria.

3.° El hecho de que sea preferible esta perspectiva cristológico-mesiánica no eclipsa sin más las otras líneas de interpretación, que aparecen entonces como *contra-cantos* adheridos al *cantus firmus.* El acento sobre una interpretación no descalifica las otras, ya que se trata de un texto infinitamente sugerente, rico y abierto.

Entre otras, destacan además las siguientes líneas interpretativas:

a) La interpretación *antropológico-parenética:* Jesús, como nuevo Adán, es el paradigma del *hombre tentado.* Por tanto, sus tentaciones son el prototipo de las tentaciones que la humanidad encuentra en su avance moral y espiritual: el ansia del tener para lograr el bienestar; la ambición por lo espectacular y mágico; la ambición del poder político *(perspectiva antropológica).* La respuesta de Jesús deberá ser la respuesta de la humanidad *(perspectiva parenética).*

b) La interpretación *representativa:* Jesús representa al pueblo de Israel como nuevo Moisés. Pero allí donde el Pueblo sucumbió a la tentación (las aguas de Meribá, el maná y las codornices, etc.), Jesús se mantiene fiel, siguiendo la senda de la Palabra de Dios y de la obediencia al Padre.

2. **Otros elementos importantes para el estado de la cuestión**

a) *El desierto, lugar del encuentro con Dios y el ayuno como disposición para recibir dones*

El tiempo de los cuarenta días evoca los cuarenta años del Pueblo en el desierto. En positivo, es lugar de *maduración* y *crecimiento* del pueblo, pero, en negativo, es también vacío, ascesis y purificación.

Un paso más: el desierto es el lugar virgen en el cual el hombre se percibe a sí mismo; pero se percibe como *trascendido* por el silencio, por la «infinitud», por el cielo estrellado, es decir, por algo que no es producto del mismo hombre sino que lo envuelve o se extiende sobre él. Seguramente por esto, el desierto es mediación hacia lo divino: lugar de encuentro con Dios, trascendente e infinito. En este lugar *despojado,* tiene su importancia el ayuno, por el cual el hombre reconoce que puede y ha der ser saciado con el verdadero manjar que lleva a la vida eterna, no con el manjar perecedero.

b) *El uso de la Escritura del Antiguo Testamento* (Dt 8,3; 6,16; 6,13)

Apoyado en la Palabra de Dios, Jesús rechaza la tentación. Así, arraigado en la Palabra (que la exégesis del Antiguo Testamento identifica con la Voluntad de Dios), el Mesías se muestra totalmente obediente y entregado a la voluntad del Padre, cuya soberanía pone en juego la tercera tentación.

c) *Actualidad de las tentaciones*

Las tentaciones son paradigmáticas, porque se repiten en cualquier situación humana: por eso, expresan también la condición del hombre actual. El valor antropológico permanente de las tres tentaciones mesiánicas queda de manifiesto cuando caemos en la cuenta de que el hombre actual debe superar el materialismo, la cultura de la imagen como gran espectáculo y el poder absoluto, ya sea económico, ya sea político. San Juan Crisóstomo expresó concisa y genialmente esta perspectiva antropológica:

> «A la verdad, ser esclavo del vientre, obrar por vanagloria y sufrir la locura del dinero son cosas que comprenden en sí infinitos males [...] Por eso pone al fin [el diablo] la pasión más fuerte de todas: la codicia de tener cada vez más» [64].

d) *Las tentaciones posiblemente tenían como objetivo las tres funciones mesiánicas de Jesús como profeta, sacerdote y rey*

Con ello las tres tentaciones muestran una vez más su relación con el Antiguo Testamento, porque parecen poner a prueba el mesianismo de Jesús en su dimensión *profética* (la palabra incondicional no debe estar al servicio del bienestar material del hombre, sino al servicio de la voluntad de Dios); en su dimensión *sacerdotal* (el «rapto» de Jesús al pináculo del *Templo* podría leerse como una alusión a la condición sacerdotal del Mesías); y en su dimensión *real,* ya que a Jesús se le ofrece el poder absoluto, mundano y político, sin pasar por la auténtica prueba de calidad que es el camino de la Cruz, el único que le ha de permitir llegar al poder *(exousía)* propio del Mesías: «Se me ha dado toda potestad...» y que, sin duda, se refiere al poder del *Amor fiel:* el poder propio de Dios mismo.

e) *No es irrelevante la mención del «diablo», como potencia del mal capaz de esclavizar al hombre*

El hombre, como el aprendiz de brujo, se ve superado y dominado por criaturas malignas que él mismo contribuyó a poner en movimiento, pero que le sobrepasan. Decir «diablo», por tanto, sería decir algo más que «el mal». Equivaldría a referirse a ese mal radical y desencadenado ante el cual el hombre se siente impotente: por ejemplo, una guerra desencadenada a partir del odio irracional.

N. B. *Los puntos que trata la exégesis son ya teología.*

A pesar del cuidado puesto en todo este capítulo por distinguir exégesis, teología bíblica y teología sistemática, debo decir algo que no es en modo alguno paradójico, puesto que, en todo caso, muestra la unidad pro-

[64] JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía* 13, 4, o.c., p.243.

funda de la teología. Muchas de las observaciones que acabo de reseñar —y que no son creación mía, sino que las he asumido conscientemente del trabajo exegético de los biblistas— son puntos o temas teológicos: más o menos densos, implícita o explícitamente teológicos, pero que, en definitiva, pertenecen al saber acerca de Dios: al saber *teo-lógico*. Ello es así porque el desierto, el ayuno, la Escritura citada por Jesús, las funciones cristológicas (profeta, sacerdote y rey), el mal y el diablo, y tantos otros detalles de la perícopa de las tentaciones, son elementos de la historia vivida por Jesús de Nazaret y tienen relación con la actitud de Dios que se revela. Habría que repetir aquí la sagaz observación del *Catecismo de la Iglesia Católica:* «Toda la vida de Cristo es revelación del Padre» [65]. Esta afirmación se completa con la del número anterior: «Desde los pañales de su natividad hasta el vinagre de su Pasión, todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio» [66]. La exégesis actúa, por tanto, sobre un material teológico, aunque ella sea la comprensión del texto por su contexto próximo (la comprensión del detalle en su marco adecuado) y la teología sea precisamente «un cierto entendimiento del misterio» [de Dios en Cristo] [67]: un cierto entendimiento del sentido de todo el cuadro.

3. ¿Qué género literario tienen las tentaciones?

Para Ulrich Luz las *tentaciones* expresan una realidad antropológica e incluso histórica mediante un lenguaje mítico. Ya que el teólogo ha de escuchar atentamente a los exégetas, pero puede discernir e incluso matizar sus conclusiones, yo preferiría considerar nuestra perícopa como la *dramatización —en tres brevísimas escenas— de hechos reales de tentación que tienen lugar a lo largo de la vida pública de Jesús.* Sorprendentemente, quien da cuenta de estos hechos reales es el IV Evangelio [68].

Así, Jn 6,26 señala una situación que se corresponde con la primera tentación: «Vosotros me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado. Obrad, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece para la vida eterna».

En segundo lugar, Jn 7,3-4 apunta a la vanagloria y a la fe superficial de los *hermanos* de Jesús, en la línea de la segunda tentación, en la cual el Mesías supera la espectacularidad y la vanagloria: «Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que haces, pues nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido».

Finalmente, Jn 6,14-15 indica una situación semejante a la tercera tentación: «Al ver la gente la señal que había realizado, decía: "Este es sin duda el profeta que había de venir al mundo". Dándose cuenta Jesús de que

[65] *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.516.

[66] *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.515.

[67] CONCILIO VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius:* DS 3016.

[68] También esta referencia al IV Evangelio se la ofrece el exégeta al teólogo. En este caso, ver CAMPS, G. M., o.c., 78; también GOMÁ, I., o.c., I, p.141-144, ha citado estos textos joánicos, que he recogido con verdadero interés.

intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte, él solo».

II. La teología de las «tentaciones»

(N. B. *Una advertencia práctica de* ***Dei Verbum***.)

Los teólogos no deben tratar estos temas de modo «prometeico», como si intentaran expresar con énfasis —barroco o tremendista— aquello que la exégesis trató analíticamente y sin *pathos* grandilocuente. Los teólogos deben dejarse invadir por la esperanza de que, como dice la Constitución *Dei Verbum*, el Espíritu y la Iglesia profundizan cada vez más los temas bíblicos que aporta la exégesis, para que crezca «la inteligencia tanto de las cosas como de las palabras transmitidas, mediante la contemplación y estudio de los creyentes que las meditan en su corazón, o por la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales» [69], y por la predicación de quienes están dotados del carisma de la verdad. He aquí los dos temas teológicos mayores:

1.º El Mesías-Hijo, obediente a la voluntad de Dios Padre

«Las tres escenas de la tentación describen a Jesús como Hijo de Dios, obediente a la voluntad del Padre» [70]. La Voluntad del Padre, como alimento de Jesús, es tema del que me ocupé en mi reciente *Tratado de Dios Uno y Trino* [71]. Este tema, a partir del episodio de las tentaciones o tratado por sí mismo, discurre *diacrónicamente* a través de los escritos bien diversos de Ireneo, Orígenes, Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino, Rahner, Auer, Lévinas, etc. *Sincrónicamente*, es bueno que sea objeto de fructuosa contemplación sapiencial. La damos en extracto:

La actitud de aceptación sumisa de la voluntad de Dios no puede ser aceptada de manera ingenua y a-crítica por el hombre de nuestros días. En efecto, el hombre de hoy admite, como algo natural, que hay que escuchar las evidencias que llaman a la puerta de su razón. Nuestro medio cultural, todavía muy impregnado de racionalismo, está relativamente bien dispuesto para la *recepción de la razón o de las razones* de los otros, las cuales asimila la mente propia. Todavía, si tenemos en cuenta el síndrome de la llamada «pos-modernidad», se podrá decir que no existen razones, sino tan sólo el agrado o desagrado superficial del sujeto —el «yo»— descentrado, efímero y superficial. Pues bien, también este hombre pos-moderno, de pensamiento débil, sentirá en su yo subjetivo (que permanece después de la

[69] Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, n.8.

[70] Fitzmyer, o.c., II, 397.

[71] Rovira Belloso, J. M., *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.413-417.

exaltación prometeica de la subjetividad y de la razón) el mismo rechazo que siente el racionalista a la hora de admitir —desde fuera— el imperio de una voluntad que no sea la suya: ¿recibir la *voluntad* de otro, sobre todo cuando se trata del *Otro*, radicalmente desconocido y trascendente? ¿No será esto un salto mortal, un sacrificio que no se puede exigir al hombre racional o de nuestros días?

Llevando las cosas al extremo: el diablo, en las tentaciones, tiene *buenas razones* para proponer a Adán —al hombre de todas las épocas— el deseo de los bienes terrenales, el poder sobre los signos (que procuran prestigio, espectáculo o vanagloria) y el poder económico y político. Frente a estas *buenas razones*, que hasta los niños comprenden bien, Cristo ofrece un cambio de actitud ante el tener, el aparentar y el poder que no está basado en las experiencias *inmediatas* del hombre, o en el peso de su *naturaleza*, sino en la *experiencia filial de Cristo* y, en último análisis, en la voluntad de Dios, tal como se expresa en su *espejo* que son las Escrituras del Antiguo Testamento. El hombre llega a experimentar que el bienestar no lo es todo, que la vanagloria no puede ser su alimento y que el poder corrompe, *pero carece de experiencias alternativas*, según el famoso dicho romano: *«Balnea, Vina, Venus, corrumpunt corpora nostra, sed vita nostra est Balnea, Vina, Venus»*.

Un cierto entendimiento del misterio de la voluntad amante de Dios permitiría al hombre moderno adquirir de nuevo el sentido de su implantación en ese fondo salvador y trascendente que es la voluntad de amor de Dios. El día que el sujeto de nuestra cultura se sintiera *libre y feliz* (como decían los románticos) gracias a su arraigo en la voluntad de Amor del Padre, seguramente volveríamos a tener cultura cristiana. De alguna manera, el hombre occidental ha de poder experimentar que Dios no sólo no es enemigo de la *libertad feliz* sino que es su condición de posibilidad, como lo fue para el hombre Cristo Jesús. De tal manera que —críticamente— hay que pensar que, cuando un hombre es privado de su libertad, es otro hombre y no Dios quien se la cercenó. La realidad histórica que hemos vivido en el siglo XX es la prueba.

Esta consideración nos lleva a la siguiente tesis teológica: *Hay una voluntad amante, la de Dios, en la que el hombre puede confiar incondicionalmente.* La voluntad de Dios, en el caso de Cristo y de sus seguidores, viene a ser, pues, el fundamento gratuito del hombre nuevo.

Se necesita ciertamente un salto, no precisamente mortal y en el vacío, sino libre y afectivo —el salto de la fe— para entregarse a esa voluntad que se muestra en definitiva favorable al hombre: ámbito vital del hombre nuevo. Se necesita la entrega o adhesión personal de la fe confiada en el Dios vivo. Esta entrega está más allá de las «buenas razones», si bien no es en modo alguno irracional, puesto que esa voluntad divina resplandece en la sabiduría de la fe. Esa adhesión de la fe es algo semejante al dicho de Pedro: «Señor, ¿a quién iremos? Sólo Tú tienes *palabras de vida eterna*». Hay razones para fiarse. Pero, aún por encima de estas razones, está el acto mismo de fiarse y de creer. Es una actitud que equidista de lo ingenuo tanto como de lo irracional.

2.º La teología de la Cruz

¿Por qué rechaza Jesús el poder que viene del mundo y que le ofrece el «diablo» y, en cambio, después de la muerte en Cruz, ya glorioso, dice estas enfáticas palabras: «Se me ha dado todo poder *(exousía)* en el cielo y en la tierra»? Por dos motivos que confluyen en uno: En primer lugar, porque la *exousía* no es poder mundano (económico y político), ni la voluntad de potencia nietzscheana, sino que es el poder desarmado del amor. En segundo lugar, porque el cambio del *poder mundano* por ese poder único y peculiar que es la *fuerza del amor de Dios,* tan sólo puede realizarse a través de la Cruz, en la que Cristo se anonadó. En resumen: sólo la Cruz permite el *paso* pascual del poder de este mundo al poder del Espíritu.

El tema de la Cruz ha sido desarrollado muy recientemente de forma teológica: así lo han hecho Moltmann [72] y Jüngel [73] entre los protestantes, o Salvati [74] entre los católicos. Ellos han mostrado que Dios, como Luz inaccesible y Amor fiel, sólo puede manifestarse en ese punto en el que coinciden la *confianza* plena en el Padre, la *entrega* total del amor más grande (Jesús, como Hijo del hombre e Hijo de Dios, es realmente el «hombre para los demás», que *pone* su propia vida como acto de amor supremo hacia los hermanos) y la *presencia humilde* y anonadada del pobre, que se ha desvestido de toda voluntad de potencia y de poder mundano, y ha aceptado el embate que «la carne y el mundo echan sobre los hombros de los que buscan la paz y la justicia» [75]. Así, Jesús desde la Cruz se abre en confianza total al Amor Infinito y al más grande amor fraterno que es el de dar la vida por los amigos; aparece despojado de todo humano poder, para poder recibir y hacer suyo el poder del amor de Dios.

Por eso, la imagen de la Cruz simboliza y sintetiza tanto la actitud del Justo-Hijo-de-Dios que se entrega como la actitud de Dios que lo acepta y se le revela.

Así las tentaciones resumen y anticipan lo que acaecerá a lo largo de la Pasión y de la Cruz: la entrada en Jerusalén —lo contrario de la espectacularidad—; la negativa al uso de la espada y la renuncia a las doce legiones de ángeles, que es lo contrario de la voluntad de poder y de la violencia; la «imposibilidad» mesiánica a bajar de la Cruz si se quiere llegar a la *exousía,* potestad contraria al dominio demoníaco del mundo o poder propio del Reino de Dios.

El *Apocalipsis* llama a Jesús «el testigo fiel» (ὁ μάρτυς ὁ πίστος) porque la actitud de Jesús en la cruz es la misma actitud que la de sus seguidores inmediatos: los *mártires* o testigos. En efecto, la actitud del crucificado, como la del mártir, *confía* plenamente en el Padre del cielo («En tus manos encomiendo mi vida»); aparece *humilde, vaciado de sí mismo,* para poder

[72] MOLTMANN, J., *Der gekreuzige Gott. Dass Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972); WELKER, M. (Ed.), *Dibattito su «Il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann* (Brescia 1982).

[73] JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt* (Tubinga ³1978); *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984).

[74] SALVATI, G. M., *Teologia trinitaria della Croce* (Turín 1987).

[75] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes,* n.38.

ser solidario con el dolor de todos; finalmente, *se entrega* hasta el fin, hasta que tan sólo puede salir de su costado la sangre y el agua. Ese que confía en Dios, humilde, entregado hasta el fin, es el Cristo o Mesías. Es el Justo, el Hijo, en quien el Padre se complace y se manifiesta de tal forma que la figura de este crucificado sin poder pero penetrado por el poder del Amor Infinito es *la imagen substancial del Dios vivo y verdadero* (cf. Col 1,15; 2 Cor 4,4). Así es Dios: Dios es ese Amor vulnerado pero omnipotente que resplandece en la Cruz para comunicar su propia vida.

CAPÍTULO VII

LA TRADICION

«La Iglesia, en su doctrina, vida y culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es, todo lo que cree» *(Dei Verbum,* 8).

BIBLIOGRAFIA

BEINERT, W., *Tradición,* en *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990), 717-721; BETTI, U., *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel cap. II de la Costituzione Dommatica «Dei Verbum»* (Roma 1971); BLUM, G. G., *Offenbarung und Überlieferung* (Gotinga 1971); CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1966); GEISELMANN, J.-R., *La Tradición,* en *Panorama de la Teología actual* (Madrid 1961); *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968); GISEL, P., *Verdad y tradición histórica,* en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la Teología* (Madrid 1984), 148-164; KAMPLING, R., *Tradición,* en EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos,* 2 vols. (Barcelona 1989); KASPER, W., *Schrift, Tradition, Verkündigung* (Maguncia 1966); *Tradition als Erkenntnisprinzip,* en «Theologische Quartalschrift» 155 (1975) 198-215; *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo 1962); KELLY, J. F. (Ed.), *Perspectives on Scripture and Tradition* (Notre Dame 1976); KERN, W., NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico* (Barcelona, 1986); LENGSFELD, P., *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico* (Madrid 1967); LUBAC, H. DE, *L'Écriture dans la Tradition* (París 1966); MEHEDINTU, V., *Offenbarung und Überlieferung* (Gotinga 1980); MOINGT, J., RÉMOND, R., SESBOUÉ, B., *La Tradition dans l'Église* (París 1989); NELSON, H. L. W., *Überlieferung* (Leiden 1981); PELIKAN, Y., *The vindication of Tradition* (New Haven-Londres 1989); PIÉ, S., PIQUER, J., ROVIRA, J. M., TENA, P., *La impossible restauració* (Montserrat 1986); RAHNER, K., LEHMANN, K., *Historicidad de la transmisión,* en *Mysterium Salutis,* I/ 2 (Madrid 1968); RAHNER, K., RATZINGER, J., *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971); ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La teologia tra rivelazione e storia* (Bolonia 1985); ROMITA, A., *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa* (Leumann, Turín 1983); ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979); *Tradición,* en FLORISTÁN, C., TAMAYO, J. J. (Eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993); SCHUMACHER, J., *Der apostolische Abschluss der Offenbarung* (Friburgo de Br. 1979); SCHÜRMANN, H., *Worte des Herrn* (Leipzig 1994); WALLIS, G., *Geschichte und Überlieferung* (Stuttgart 1968); WICKS, J., *La divina Rivelazione e la sua trasmissione* (Roma 1995); XIBERTA, B. DE, *La Tradición y su problemática actual* (Barcelona 1964).

I. EL PRINCIPIO DE LA TRADICION Y LAS TRADICIONES APOSTOLICAS

1. Nuestra época y las tradiciones socialmente configuradoras

Walter Kern señala la conciencia crítica con la que en la actualidad se contempla la tradición. Ya no estamos inmersos en ella de una manera ingenua. La Ilustración, más que hacer *tabula rasa* de las tradiciones, las cuestionó:

> «Despertó la conciencia de que las tradiciones tienen que estar abiertas a nuestras preguntas críticas acerca de su fundamento, de su racionalidad, de su humanidad y cristiandad. Esto no significa en principio desmontar y aniquilar la tradición, pero sí convivencia responsable con ella. Por consiguiente, con los poderes que, provenientes del pasado, determinan el futuro de nuestra vida» [1].

Hoy, esta peculiar época de modernidad-en-crisis, que muchos llaman «pos-modernidad», siente una superficial nostalgia de las tradiciones y a veces las convierte en un *revival* fugaz. Pero ni el pensamiento débil, ni la época consumista, autointerpretada por una cultura de masas, tecnológica, planetaria, hedonista, con tendencia al nihilismo «suavizado», favorece ciertamente la implantación profunda en una tradición que dé arraigo y que aporte identidad a un grupo local, a una ciudad o a un pueblo, aunque ciertamente se revalorice la función de la *tradición,* como enlace entre las generaciones y como signo de identidad cultural abierta a nuevas asimilaciones [2].

No es casualidad que en griego y latín παράδοσις y *traditio* sean términos *ambivalentes* que significan a la vez: transmisión, entrega e, incluso, traición. La ambigüedad o ambivalencia con que a nuestros ojos se presenta la tradición, y las tradiciones en general, puede aclararse cuando nos remontamos a su génesis y funcionalidad en la vida de los pueblos, y en especial en la vida del pueblo hebreo.

En el pueblo hebreo, como en todos los pueblos, la tradición está ligada al *recuerdo.* A la *anámnesis.* A esa operación mediante la cual los pueblos se remontan a sus antepasados; apuntan a matrices míticas o históricas que explican, a través de una etiología sagrada, sus modos de ser y de hacer. Este es el sentido del *memorial* en los pueblos orientales, y en particular en el pueblo hebreo, en el cual *creer* equivale a *recordar* la acción de Dios desde los antepasados y fundadores del pueblo: desde *el principio. Creer, recordar, confe-*

[1] KERN, W., NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986), 124.
[2] BELL, D., *Las contradicciones del capitalismo* (Madrid 1977), 143-165.

sar. He aquí lo que hace el israelita que, ante el altar del Señor, desgrana una historia, es decir, confiesa una tradición:

> «Mi padre era un arameo errante...» [3].

2. La tradición en el Antiguo Testamento

El pueblo de Israel se consideró sostenido y traspasado por un mensaje revelado (oral y escrito) importantísimo para la identidad del pueblo, es decir, para que ese pueblo permanezca unido y fiel a su ser y a su misión:

> «Los sacerdotes transmitían la *Tôrah* ("instrucción", término que hace referencia a la doctrina y a la práctica) como un depósito sagrado (cf. Dt 17,18; 31,9-13; Ag 2,11s).
>
> Se conoce el papel representado por los "sacerdotes-escribas" Esdras y Nehemías en la organización de la comunidad, a la vuelta del exilio (cf. Esd 7,6-10.25-26; Neh 8) y, a partir de éstos, la importancia de los "escribas" y "doctores de la Ley", capaces de leer, traducir y explicar oficialmente la Ley al pueblo. Entre ellos pronto nació una *tórah seb' alpeh* (tradición oral).
>
> Desde el principio, el culto fue asimismo un lugar esencial de la tradición: se transmite de padres a hijos un relato configurado por la fe, un credo, gestos simbólicos, el testimonio de una fe viva (cf. Dt 6,6s.20s).
>
> Hay que subrayar que, a diferencia de las demás religiones, se da aquí un nexo intrínseco esencial entre el acto de transmitir y el mensaje transmitido, de modo que las afirmaciones de fe se refieren efectivamente a los acontecimientos de una historia, cuyo sentido viene dado por la "promesa hecha a los padres" y de la que el creyente es "testigo hoy"» [4].

Merece la pena esta larga cita de Ferdinand Pro'homme porque señala casi todos los elementos esenciales de una tradición:

a) El mensaje revelado como un cuerpo de doctrina y de práctica *(Tôrah).* Ese mensaje se refiere siempre a un *bereshit* (a un *principio),* es decir a los (primeros) padres que recibieron las promesas de Dios.

b) Su función configuradora, puesto que confiere la identidad al pueblo.

[3] Dt 26,5. Este texto pertenece a un tipo de narraciones cuya función equivale a la de las confesiones de fe.

[4] PRO'HOMME, F., *Tradición*, en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993), p.1529.

c) La existencia de un aparato transmisor (sacerdotes; sacerdotes escribas; doctores).

d) El culto, elemento importante de la transmisión del mensaje convertido en memorial que se puede celebrar.

e) El carácter doctrinal o edificante *(hagadda)* y moral o jurídico *(halaka)* del mensaje, tiene una doble dimensión: teórica y práctica.

f) La forma escrita de la tradición no anula la forma oral, que envuelve a la escrita como una interpretación, lo que mantiene el mensaje en permanente actualización.

g) El carácter fiel, repetitivo, de la transmisión.

h) Su compilación en una confesión de fe que se remonta a un pasado en el que germinan las promesas. Esta confesión de fe no es necesario que tome la forma de un cuerpo doctrinal, ya que puede tomar la forma de la narración (cf. Dt 26,5).

En el pueblo hebreo hay una verdadera estructura de transmisión מסר [5] = Tradición, enseñanza. Está formada por un diálogo personal cuyos protagonistas son *el que da la enseñanza (natan):* el maestro, rabino o padre y —correlativamente— *el discípulo,* el «hijo», el oyente que escucha *(shama)* y acoge *(qibbel).* El mismo Ferdinand Pro'homme llama la atención sobre la etimología de MISNÁ = *repetir, doblar.* Si consultamos el *Lexicon* de Zorell, apreciaremos que la etimología de שָׁנה= *shana,* raíz de la cual deriva *Misná,* significa volver a realizar, repetir [6]. Ver asimismo en el mismo Zorell el término מִשְׁנה = doblar, que indica un principio de homologación propio de la Tradición, según el cual el sucesor se homologa con su antecesor: debe «doblarlo» exactamente. No ha de ser cualitativamente distinto, sino cuantitativamente doble: ahí está el patrón de homologación entre una realidad y su sucesiva para el pueblo semita. En la Tradición, el principio de homologación pide que lo posterior sea de igual cualidad y sentido que lo anterior. Así se es capaz de establecer una continuidad transmisora.

3. Cristo entregado a la Iglesia, origen de la tradición cristiana

Cuando pasamos del Antiguo Testamento al Nuevo, hemos de proceder a la misma operación de *plenitud* cristológica —no, por cierto, *reducción* cristológica— que se realizó en el tema de la Re-

[5] ZORELL, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1965), p.453.

[6] ZORELL, F., *Lexicon,* p.868.

velación. La Revelación es el acontecimiento por el que Cristo vivo es comunicado a la Iglesia, para vivificarla con su Espíritu. La revelación de Dios, enseña Zubiri, no se asemeja tanto al maestro que enseña una serie de verdades cuanto al Señor que convive entre los hombres para autocomunicarse a través de esta convivencia, con la cual se cumple la promesa de Dios de estar con su pueblo día tras día desde el principio hasta la consumación de los siglos. De modo consecuente, el principio de la Tradición no será tanto la transmisión de unas verdades, o la transmisión de los segmentos de verdad contenidos en las tradiciones apostólicas, cuanto el acto originario de la *«traditio Christi Ecclesiae»:* la entrega de Cristo a su Iglesia, es decir, la comunicación de la Palabra viva de Dios recibida por la Iglesia en la luz y en la intelección del Espíritu Santo. Cristo entregado a su Iglesia es el acontecimiento revelador y es, igualmente, el principio de la Tradición [7]. La «traditio Christi» es el hecho primordial y básico del que fluye toda ulterior transmisión oral o escrita. La transmisión de Cristo a la Iglesia da lugar a la *recepción apostólica del misterio de Cristo.* Tradición y recepción son las dos caras de la misma moneda: la de la transmisión del don gratuito de Dios. En el origen, la Palabra que estaba con Dios es enviada germinalmente —seminalmente— a los hombres, hasta que la plenitud de los tiempos venga provocada por el descenso de esa misma Palabra que se hace carne y es entregada a María y a la Iglesia.

La recepción del misterio de Cristo por parte de los Apóstoles da lugar, a su vez, a la *traditio apostolica,* que primero se expresa como predicación oral y, luego, en forma de «regla de fe» escrita, implantada en la tradición e interpretada por la conciencia viva de la Iglesia.

Así, la Escritura nace de la primera Tradición apostólica de la fe. Ambas manan de la misma fuente original: Cristo totalmente entregado a los suyos. Escritura y Tradición tienen la misma misión de ir realizando, generación tras generación, la *traditio Christi Ecclesiae* original. Tradición y Escritura, bien unidas, constituyen los dos modos de transmisión —oral y escrito— de un mismo y único acontecimiento revelador: Cristo entregado a la Iglesia y recibido por ella en la fe. El principio *objetivo* de la Tradición es la autoentrega de Cristo. Esta entrega marca la conciencia viva de la Iglesia. La conciencia, que bien podemos identificarla con la fe de la Iglesia, es el organismo vivo, *subjetivo,* que queda marcado por la entrega del

[7] Cuando los Padres de Trento quisieron que el Concilio definiera cuáles eran las tradiciones apostólicas, el cardenal Cervino centró la discusión afirmando que lo procedente era establecer *el principio de la Tradición* (Ver JEDIN, H., *Il Concilio di Trento* [Brescia 1962], p.78).

Señor, desde *el principio (en arjé)* hasta *el fin (télos)*. Como en los seres vivos, hay un elemento o principio conformador originario, que se hace presente en todos los niveles del organismo y en todo el tiempo de su existencia: ése es el principio Tradición.

No puedo negar la inspiración balthasariana de esta idea fecunda:

> «El necesario reflejo de esta vitalidad [eucarística de Cristo] es, en forma de Palabra, el Principio de Tradición. La Escritura es ella misma Tradición, dado que es una forma de *autoentrega de Cristo a la Iglesia*, dado que hubo Tradición antes de que hubiese Escritura, y dado que la autoridad de la Escritura no podría establecerse jamás sin Tradición. Pero la Escritura es tradición de tal manera que, en cuanto es espejo divino de la revelación divina, se convierte al mismo tiempo en seguro de toda tradición posterior. Sin este seguro, la tradición y la predicación de la verdad en la Iglesia se encontrarían amenazadas, más aún, imposibilitadas, igual que lo estaría la santidad en la Iglesia sin la Eucaristía» [8].

La afirmación de que la Tradición es entrega de Cristo/Palabra a su Iglesia, quizás produzca todavía admiración, pero creo que toda posible reserva o incomprensión hacia una verdad tan obvia se debe, en todo caso, a la excesiva racionalización que aún pesa en nuestra teología occidental, la cual, no obstante, se está abriendo al soplo del Espíritu Santo, fruto divino del dinamismo y de la *exousia* del Señor Jesús. No es extraño, por tanto, que un autor que ha divulgado en la Europa occidental el modo de pensar de las Iglesias de Oriente, P. Evdokimov, se exprese así, con toda espontaneidad:

> «Lo que la Iglesia transmite no es un archivo para un museo, sino la Palabra viva y actual: Dios mismo continúa pronunciándola y dirigiéndola a los hombres de todas las épocas» [9].

La Palabra dicha por el Padre se ha expresado en la humanidad de Jesús de Nazaret. Esto no puede entenderse como una legitimación de todas las tradiciones. Quiere decir que, *desde el principio* hasta la Iglesia actual, dondequiera que esté la Palabra, junto con sus mediaciones —Escritura, tradiciones, magisterio, etc.—, allí está subyacente la Tradición, que es precisamente *transmisión de la Palabra y, por consiguiente, la transmisión de la única fe de la Iglesia*, como acto eclesial de recepción creyente de esta Palabra:

[8] URS VON BALTHASAR, H., *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie* (Einsiedeln 1960); traducción castellana: *Verbum Caro. Ensayos teológicos*, vol. I (Madrid 1964), p.29.

[9] EVDOKIMOV, P., *Ortodoxia* (Barcelona 1968), p.213.

«Confesamos poseer y predicar la fe que nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo entregó desde el principio a los santos apóstoles y que éstos predicaron en el mundo entero. La fe que confesaron, expusieron y transmitieron a las Iglesias los santos Padres, a quienes seguimos en todo» [10].

El principio de la Tradición tiene su fuente en la transmisión gratuita de la Palabra de Dios a los hombres. Eso supone dos hechos fundamentales: Que Dios tenga una palabra para decirles y que esta Palabra se incorpore gratuitamente a una historia humana, elevándola y finalizándola hacia su término último que es el Reino de Dios. Por eso, la Tradición supone, *en el principio,* la Palabra de Dios en el seno del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός [11]) y, *en la historia,* esta misma Palabra —en sí misma y en sus mediaciones— entregada *(tradita)* a la comunidad creyente: en concreto, a la Iglesia apostólica. Cristo entregado *(traditus)* a los hombres es el acontecimiento constitutivo de la revelación de Dios y, a la vez, el principio de la Tradición.

4. La predicación apostólica, cauce visible de la Tradición

En el Nuevo Testamento, las cosas toman una dimensión específica: por su propia naturaleza, la Iglesia será una comunidad transmisora e intérprete de la Palabra de Cristo [12].

[10] CONCILIO DE CONSTANTINOPLA II (5.V-2.VI, 553), citado por EVDOKIMOV, P., o.c., p.213. Ver, al final de los anatematismos del mismo Concilio, DS 438: «Recte confessi sumus, quae tradita nobis sunt tam a divinis Scripturis, quam a sanctorum Patrum doctrina, et ab his quae definita sunt de una eademque fide a praedictis quattor Conciliis».

[11] Jn 1,18.

[12] BETTI, U., *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel cap.II de la Costituzione Dommatica «Dei Verbum»* (Roma 1971); CONGAR, Y., *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1966); GEISELMANN, J.-R., *La Tradición,* en *Panorama de la Teología actual* (Madrid 1961); *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968); GISEL, P., *Verdad y tradición histórica,* en AA.VV., *Iniciación a la práctica de la Teología* (Madrid 1984), 148-164; KAMPLING, R., *Tradición,* en EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos,* 2 vols. (Barcelona 1989); KASPER, W., *Schrift, Tradition, Verkündigung* (Maguncia 1966); *Tradition als Erkenntnisprinzip,* en «Theologische Quartalschrift» 155 (1975) 198-215; *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule* (Friburgo 1962); KELLY, J. F. (Ed.), *Perspectives on Scripture and Tradition* (Notre Dame 1976); LENGSFELD, P., *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico* (Madrid 1967); LUBAC, H. DE, *L'Écriture dans la Tradition* (París 1966); MOINGT, J., RÉMOND, R., SESBOUÉ, B., *La Tradition dans l'Église* (París 1989); RAHNER, K., LEHMANN, K., *Historicidad de la transmisión,* en *Mysterium Salutis,* I/ 2 (Madrid 1968); RAHNER, K., RATZINGER, J., *Revelación y Tradición* (Barcelona 1971); ROCCHETTA, C., FISICHELLA, R., POZZO, G., *La teologia tra rivelazione e storia* (Bolonia 1985); ROMITA, A., *La Tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa* (Leumann, Turín 1983).

En efecto, Pablo Apóstol es consciente de estar predicando una palabra que proviene de Dios y que engendra la fe de quienes la escuchan: «La palabra de la fe que predicamos» [13]. Esta palabra no solamente necesita ser transmitida sino que de hecho, en la primitiva predicación cristiana, experimenta un proceso que va desde la expresión oral de Jesús hasta los Apóstoles, y desde éstos a las muchas y diversas gentes que la escucharán. Finalmente, la palabra llegará más hondo: hasta lo íntimo de aquellos oyentes que no sólo la oirán materialmente sino que la creerán con el corazón [14]. Por eso, las cartas de san Pablo abundan en expresiones como *predicar, catequizar* y *transmitir,* con la serie correlativa, que supone una gradual y creciente recepción por parte de los destinatarios: *oír, creer* y *confesar.* Todos estos términos, en realidad, giran en torno al concepto fundamental de *tradición* [15]. La Palabra que estaba en el principio, pide ser predicada, y la predicación se convierte en una transmisión o tradición de esa Palabra que se hará carne en la historia.

5. Un teorizador de la Tradición: Vicente de Lérins

El famoso *Commonitorium* de Vicente de Lérins (a.434) no es una obra muy vasta: unas 55 páginas impresas [16]. Pero, a pesar de todo, es un librito que todo él puede resumirse en el célebre aforismo del n.2: Debe mantenerse como depósito de la Tradición *«quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»* [17]. Así se mantiene «la universalidad, la antigüedad y el consentimiento» común de la fe de la Iglesia [18].

El famoso dicho de San Vicente de Lérins resume bien el criterio que señala lo que verdaderamente pertenece a la Tradición cristiana. Pero, a mi modo de ver, Vicente de Lérins entiende el principio de homologación de la manera más rígida: la continuidad e identidad de esencia, cualidad y sentido, se entiende como *invariabilidad.* Tradición sería, pues, la *invariabilidad* del contenido de la fe. Aun así, debemos entender que la invariabilidad del contenido es algo muy distinto de la invariabilidad de las formas y de las formulaciones históricas, según dio a entender Juan XXIII en su famoso discurso

[13] Rom 10,8.
[14] Rom 10,14-17.
[15] 1 Cor 11,2; 15,2-3; Rom 10,8ss; 2 Tes 2,15.
[16] Así lo prevé la próxima edición catalana, *Clàssics del Cristianisme*, de la que, Dios mediante, escribiré la Introducción.
[17] VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium,* 9, 2: PL 50,640.
[18] Ibid.

de apertura del Concilio Vaticano II. *El contenido se identifica con el acontecer de la fe y éste es la entrega de Cristo, donador del Espíritu, a los hombres.* En este sentido la invariabilidad coincide con la mismidad o identidad del propio acontecer de la revelación, que podrá expresarse en fórmulas cada vez más adecuadas. Pues «una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa» [19].

Sería suficiente para justificar un libro, cuánto más un folleto de 55 páginas, el memorable y doble aforismo de Vicente de Lérins: el primero es la fórmula *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* El segundo es la variante de la fórmula anterior, puesto que se refiere a la *extensión universal* en cuanto al espacio, permanencia en cuanto a la *antigüedad* o al origen y objeto del *consentimiento* común del contenido de la fe cristiana.

6. El hereje cercena, aumenta o muta esencialmente la Tradición: Marción

Pero es también muy importante que Vicente de Lérins, en su *Commonitorium,* nos ofrezca un criterio para discernir al hereje que muta la tradición: Vicente pasa revista a las herejías de Nestorio, de Focio, incluso a los supuestos resbalones de Orígenes y de Tertuliano, para concluir que lo que daña la continuidad de la tradición es la novedad que *aumenta, cercena o muta esencialmente* el depósito de la tradición [20].

Aumentar, cercenar o mutar el depósito de la fe recibida. Es bueno evocar el ejemplo de Marción, cuya novedad consistió en *amputar* una parte considerable de esta Tradición —nada menos que todo el Antiguo Testamento— al paso que *añadía* una idea racional nueva sobre la divinidad que *mutaba* esencialmente la doctrina sobre Dios recibida por Jesús mismo y por su Iglesia. Marción oscurecía la tradición de la fe porque la vaciaba en un estrecho molde racionalista: Dios *había de ser,* según Marción, un *Deus absconditus* = Dios escondido (porque así lo pedía la filosofía de la época), pero, al mismo tiempo, un Dios conocido espiritualmente, según el itinerario gnóstico. Del choque dialéctico de ambas concepciones de Dios —Dios *escondido,* pero *conocido* según la iniciación gnóstica— surge el racionalismo marcionita. Este es el proceso de su rompimiento o *haeresis:*

[19] Juan XXIII, *Discurso* de 11.X.1962 en la inauguración del Conc. Vat. II., n.14.
[20] Vicente de Lérins, o.c., *passim.*

Marción lee las Escrituras del Antiguo Testamento con una mentalidad literalista: de los cuatro sentidos de la Escritura que la Edad Media enseña, Marción sólo conoce el literal [21]. No conoce la analogía ni el lenguaje simbólico. Por ello, entiende bien según la letra, pero entiende mal según el Espíritu, que Yahveh es un Dios celoso. En efecto, Marción entiende mal este aforismo, que él endurece en el sentido, anti-espiritual, de que Dios es *re-celoso* respecto del hombre: se convierte en su vigilante y en su rival; no sabe dónde se esconde Adán, le da órdenes caprichosas, se arrepiente de haberlo creado, le castiga con el diluvio, y exige luego a su Pueblo el culto continuo del *Shema Israel,* amén de llevarlo a guerras extenuantes.

Puesto que este Dios del Antiguo Testamento es un Dios carnal, según Marción, el verdadero Dios ha de ser un Dios *desconocido* y *espiritual,* situado por encima de Yahveh, inasequible a la *carne,* pero asequible al *espíritu,* del mismo modo que Cristo es Espíritu, mientras que el Mesías, hijo de Yahveh, es histórico y carnal. En el fondo, Marción tomaba del paganismo la idea del Dios escondido *(Theós Agnostos)* y de la gnosis la idea del conocimiento espiritual de un Dios espiritual:

> «Ahí tenemos una teología reducida a cultura: a filosofía. ¿Qué es lo que Marción o Apeles (en su diálogo con Rodón) no tuvieron en cuenta? Que la fe no es una pura reflexión entre dos tópicos filosóficos, pagano el uno —el Dios escondido, supertrascendente del platonismo medio— y gnóstico el otro: a Yahveh se le conoce con conocimiento carnal, al Dios escondido con conocimiento espiritual» [22].

¿Qué le falta a Marción? Precisamente la capacidad de comunicar las mediaciones carnales, históricas, imperfectas de lo divino, con lo invisible y eterno de la divinidad. Dicho en términos filosóficos, le falla el esquema dualista gnóstico, que divide y separa lo carnal de lo espiritual, y le falta, en justa correspondencia, el esquema simbólico: *«ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur»* [23].

[21] «Littera gesta docet, quid credas analogia, / moralis quid agas, quid speres, anagogia», decía el dístico medieval. Los cuatro sentidos eran, por tanto: el literal, que señalaba el contenido y el sentido obvios del texto; el alegórico, que comparaba el Antiguo Testamento con su plenitud, Cristo; el tropológico o moral, que indicaba la conducta práctica, y el anagógico, relativo a la esperanza escatológica.

[22] ROVIRA BELLOSO, J. M., *La imposible reducción de la fe a la cultura,* en «Escritos del Vedat» (Anuario), Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Sección PP. Dominicos, Torrent, Valencia (España), vol.XX (1990), p.59-70.

[23] «Así, conociendo a Dios de una manera visible, somos atraídos al amor de las cosas invisibles» *(Prefacio de Navidad).*

7. Tradiciones apostólicas y tradiciones particulares en Trento

El acontecer de la fe, tal como lo acabo de expresar en los apartados anteriores, se identifica con la *entrega de Cristo vivo, como donador del Espíritu a los hombres.*

Este marco de comprensión es muy semejante al del Concilio de Trento, que —gracias al cardenal Cervino— trató con gran altura el tema de la Tradición apostólica:

> «Algunos padres habían pedido que se enumeraran las tradiciones apostólicas. A los Obispos de Castellamare, Belcastro y Astorga, reseñados por Jedin, hay que añadir el Obispo de Fano, Seripando, Tomás Casello y el Obispo de Sinigaglia. Pero el cardenal Cervino cortó estas peticiones afirmando que lo que se debía definir era el "principio de la Tradición", superándose así lo que Jedin llama la "tentación de compilar un catálogo de tradiciones"» [24].

En efecto, Ludovico de Nogarola, autor de las *Institutiones apostolicae,* compilaba un catálogo de no menos de treinta y cuatro tradiciones [25]. Trento, por tanto, se abstuvo de enumerar las tradiciones apostólicas, para evitar el peligro inflacionista consistente en considerar como tradiciones apostólicas meras tradiciones locales y para no bajar sin necesidad a cuestiones de hecho. Se comprende que el Concilio de Trento entendiera rectamente que, con anterioridad a las tradiciones concretas que pudieran venir de la época apostólica, había que definir y valorar el *«principio Tradición».*

Lo que sí ofrece Trento es una definición *formal* de tradiciones apostólicas. Digo *formal,* porque nada dice acerca del contenido ni del número de las mismas. Para Trento, el género próximo de las tradiciones apostólicas es la *verdad y la disciplina del Evangelio* [26], y su diferencia específica es el *modo de transmisión: no escrita* [27]. El hecho de que Trento no puntualice que haya de ser una transmisión *oral* hace pensar en otros modos de comunicación, por ejemplo, la celebración litúrgica o la costumbre. Para señalar el hecho de la transmisión de las tradiciones apostólicas, Trento se vale de la metáfora «como traídas por la mano» y de la expresión «conservadas en

[24] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979), 81.

[25] JEDIN, H., *Il Concilio di Trento,* II (Brescia 1962), 74.

[26] CONCILIO TRIDENTINO, *Sessio IV:* DS 1501. La *puritas ipsa Evangelii* comprende la «verdad saludable y la disciplina de las costumbres». Por eso, las tradiciones pueden ser «tum ad fidem, tum ad mores pertinentes».

[27] CONCILIO TRIDENTINO, *Sessio IV:* DS 1501. Las tradiciones no escritas, «recibidas por los Apóstoles de la boca misma de Cristo, o transmitidas como de la mano por los Apóstoles, bajo el dictado del Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros».

la Iglesia por continua sucesión». La palabra *oretenus* la utiliza tan sólo para indicar que las tradiciones apostólicas, en su origen, o bien salieron de la boca de Cristo o fueron dictadas por el Espíritu Santo a los Apóstoles.

Junto a las *tradiciones apostólicas* —que en el cauce de la Tradición apostólica se inscriben con validez *universal* y que, prudentemente, Trento no quiso enumerar— se cuentan las *tradiciones eclesiales particulares,* tanto las de tipo doctrinal o celebrativo (los ritos) como las de tipo biográfico-histórico, como la visita de san Pablo a Tarragona o la de Santiago a Galicia. Estas tradiciones, capaces de configurar la fisonomía de un pueblo o de una cultura, gozan de la verdad teórica que tiene su origen y fundamento y —desde el punto de vista práctico— cuentan en su haber la capacidad de humanizar, de mantener la esperanza o de proporcionar altura ética. No se niega que algunas tradiciones, con minúscula, pueden ser potencial de distorsión de las tradiciones o celebraciones principales: por ejemplo, el «día de los cazadores» recubre, en el Tirol, el día de Pascua [28]. Son fiestas arraigadas como días o noches de regocijo popular: en toda Europa es famosa la fiesta de San Juan, en el pórtico del verano.

Aquí hemos de tratar la *tradición* desde el punto de vista teológico. Por eso se ha distinguido con énfasis el principio original —o autoentrega de Cristo a su Iglesia—, el gran cauce universal de las tradiciones apostólicas como *tradición viva de los Apóstoles de Cristo* [29], y aquellas tradiciones que no pueden apelar a un origen de revelación divina [30]: son particulares y humanas.

8. La Tradición como interpretación cierta y auténtica

No habría Tradición si no hubiera una palabra para transmitir, pero la Tradición es algo más que pura transmisión de un mensaje. Ni siquiera puede concebirse como una pura transmisión realizada en forma fehaciente desde el punto de vista jurídico, pero que tuviera lugar al margen de la confesión de la fe. Una transmisión realizada de forma que garantizara técnicamente el contenido de la transmisión pero que hipotéticamente se produjera al margen de la forma

[28] W. KERN.- F.-J. NIEMANN, *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986), 127.

[29] AGATÓN, papa, Carta al Emperador para la convocatoria del Concilio de Constantinopla III (680), en MANSI, *Sacrorum Conciliorum... Collectio,* 11,239.

[30] Por eso no todas las tradiciones pueden arrogarse el privilegio de remontarse a un origen revelado: ver TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum,* 37: PL 2,50: «In ea regula incedimus, quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit».

confesante, propia del sujeto creyente que es la Iglesia, no sería lo que el cristianismo entiende por Tradición.

Quiérese con esto decir que el acto mismo de la transmisión de la fe ha de ser un hecho religioso y, concretamente, una confesión de esa misma fe recibida. Esto se ve muy claro en los dos puntos clave —la Eucaristía [31] y la Resurrección de Jesús [32]— que Pablo ha recibido por Tradición y, por eso mismo, los ha transmitido [33], continuando la *traditio Evangelii.*

En efecto, el hecho de definir la fe, precisando su contenido y sus límites, podría, a primera vista, parecer un acto principalmente jurídico. Pero, en realidad, ha de ser sobre todo un acto religioso, consistente en que los pastores del Pueblo de Dios (o el supremo pastor), como portavoces dotados de autoridad, *confiesan la fe de la Iglesia.* Asimismo, toda explicitación e interpretación de la fe se realiza principalmente por medio de la confesión creyente: y, *de esta manera,* se transmite.

9. La Tradición y la conciencia viva de la Iglesia

Se ha visto que la Tradición, en sentido estricto, es la transmisión de la fe de la Iglesia. En un sentido más subjetivo, esta transmisión está profundamente ligada a la *conciencia* de los discípulos y a la *conciencia* del conjunto de la comunidad creyente:

> «La conciencia del discípulo, se tornará después memoria de todo lo que Jesús había enseñado y de todo lo que había pasado a su alrededor, y se desarrollará y se precisará en la comprensión de quién era El y de qué había sido Maestro y Autor.
>
> El nacimiento de la Iglesia y el desvelarse de su conciencia profética son los dos hechos característicos de Pentecostés y progresarán juntos [...] Podríamos invitar, pues, a todos a realizar un acto de fe vivo, profundo y consciente en Jesucristo Nuestro Señor» [34].

El nexo entre Fe, Tradición y Conciencia de la Iglesia como «congregatio fidelium» [35] es evidente: *La fe de la Iglesia se transmite en la continuidad de la conciencia que cree.* Por eso Pablo VI, en

[31] DELMIRANI, M., *L'Eucaristia nella Tradizione* (Roma 1975).

[32] CERFAUX, L., *Gesù alle origini delle tradizioni* (Roma 1970); HALAS, S., *L'interpretazione della Resurrezione e dei suoi effetti* (Cracovia 1993).

[33] 1 Cor 11,23; 15,3.

[34] PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam,* n.15-17.

[35] PABLO VI, o.c., n.17: El acto de fe del conjunto de la *congregatio fidelium* es la fe de la Iglesia y se expresa con autoridad por medio de sus órganos representativos dispuestos por el Señor y/o por el Espíritu Santo.

la citada encíclica *Ecclesiam suam,* después de preguntarse qué razón le mueve a exhortar «a este acto de conciencia eclesial, a este acto de fe explícito, bien que interior» [36], responde que, ante el clima del mundo que amenaza la fe, es bueno profundizar en la conciencia de la Iglesia, en lo que ella es verdaderamente según la mente de Cristo [37]. Porque en esta conciencia creyente vive el mismo Cristo, como decía ya la Encíclica *Mystici Corporis* [38]. La fe de la Iglesia, que debe transmitirse de generación en generación, tiene como lugar propio la conciencia de la comunidad de la fe. Por eso existe *un sentido de la fe de todo el pueblo (sensus fidei totius populi)* [39].

La conciencia eclesial posee, como recuerdo común, la presencia de los dichos y de los hechos de Jesús Señor: la presencia misma de ese Jesús crucificado y glorificado que —desde el vértice de su gloria escatológica— es *entregado una vez y siempre a la congregación de los fieles* que *recibe* al Señor Jesús en lo más íntimo de su conciencia creyente [40].

No obstante, no se podría sin más identificar Tradición y conciencia viva de la Iglesia. El principio Tradición es algo más objetivo. No está tanto del lado de la conciencia subjetiva como del lado de la realidad de Cristo entregado, que marca y configura esa conciencia subjetiva:

> «La conciencia viva es un elemento esencial para la tradición, pero ésta quisiéramos ponerla más bien en todo lo que es acontecimiento objetivo (Cristo entregado a la fe de la Iglesia; predicación expansiva de Cristo por los Apóstoles; surgimiento de la Escritura) que en el aspecto subjetivo: ya sea este aspecto subjetivo la luz del Espíritu, ya sea la conciencia viva de la Iglesia. Lo que ocurre es que la luz del Espíritu es la iluminación requerida para que el principio Tradición tenga sentido. Y la conciencia viva es la capacidad subjetiva creyente que está marcada —como por un troquel o "pattern" original— por la transmisión o entrega de Cristo. De la misma manera que esta conciencia viva quedará marcada, cuando aparezca la Escritura, por una *"regula fidei"* escrita. El principio Tradición es, como ocurre en los seres conscientes, un elemento conformador originario que se hace presente en todo nivel del organismo, especialmente en la conciencia viva» [41].

[36] PABLO VI, o.c., n.18.
[37] PABLO VI, o. c., n.21.
[38] PIO XII, *Mystici Corporis,* n.24 y 44. Obsérvese el paso del lenguaje tímido del n.24 —«Cristo... vive en cierta manera en ella»— al lenguaje francamente exhortativo del n.44: «Es necesario que nos acostumbremos a ver en la Iglesia al mismo Cristo. Porque es Cristo quien vive en su Iglesia».
[39] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium,* n.12.
[40] BARBI, A., *Il Cristo celeste presente nella Chiesa (Act 3,19-21)* (Roma 1979).
[41] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento,* p.89.

10. Las mediaciones de la Tradición

Son los materiales de la Revelación, y, por ende, de la Tradición, que la Iglesia tiene cuidado de recibir y de mantener «a punto»: la predicación oral, la Escritura, la Celebración litúrgica, las profesiones de fe, las costumbres atribuidas a la Iglesia apostólica, la serie de los Concilios Ecuménicos, la serie de los Padres griegos y latinos... y, en definitiva, la fe del pueblo de Dios. Son a la vez el contenido y los canales transmisores de la Tradición. Aunque ninguno de estos elementos puede pretender ser el principio de la Tradición, todos derivan sin embargo de él: todos son eco multiforme del Cristo único transmitido y recibido por la vida de fe de la Iglesia. Más aún: sin tales mediaciones, la Iglesia católica de Oriente y de Occidente carecería de la vitalidad y de la riqueza que no sólo le es precisa para *interpretar* la Escritura o para *conservar* la doctrina, sino simplemente para ser y para vivir en la enseñanza y en la vida de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios.

II. CUESTIONES TEOLOGICAS

1. Escritura y Tradición

He aquí una opinión sorprendente, si se tiene en cuenta que se formuló en 1546:

> «Es inútil buscar tradiciones venidas hasta nosotros de palabra o por la observancia común de la Iglesia [...] Porque tenemos el Evangelio, en el cual se encuentran escritas todas las cosas que son necesarias para la salvación y para la vida cristiana» [42].

Masarelli, el secretario del Concilio de Trento, en cuya Aula se pronunciaron estas palabras, apostilló que el Obispo de Chioggia —que era quien las pronunciaba— era un hombre «deseoso de cosas nuevas» [43]. Pero no era novedoso lo que en la frase del obispo Nacchianto era afirmación —«en los libros sagrados se contiene todo lo que pertenece a la salvación»— aunque sí era provocativo y erróneo lo que en la misma frase sonó a negación global: «es inútil buscar tradiciones venidas hasta nosotros...».

Tal afirmación de Nacchianto ¿equivale al principio protestante de la *sola Scriptura?* Ciertamente, no. Ese principio, como lo nota Joseph-Rupert Geiselmann, comprende tres momentos que se han de

[42] NACCHIANTO, J., Obispo de Chioggia, CT II, 18.
[43] CT I, 494.

afirmar simultáneamente: El primero es la *suficiencia del contenido,* que es lo que afirma el Obispo de Chioggia. El segundo consiste en afirmar que la Escritura es *intérprete de sí misma.* Y, en consecuencia, el tercero entroniza la Escritura como *juez único en las causas de la fe (Scriptura, norma normans et iudex controversarum)* [44]. El primer punto puede encontrarse en la predicación de los Padres de la Iglesia:

> «En la doctrina que explícitamente aparece en las Escrituras, se encuentran todas aquellas cosas que comprenden la fe y las formas de vida [cristiana], esto es, la esperanza y la caridad» [45].

En cambio, la segunda proposición del principio «sola Scriptura» *excluye cualquier otro principio interpretativo que no sea la misma Escritura.* Excluye el principio interpretativo eclesial constituido por la conciencia de la Iglesia, configurada por Cristo mismo, como «fundamento de la fe cristiana» [46]. La proposición tercera, finalmente, aplica a los casos de controversia el criterio de la proposición segunda.

Hoy día, la teología católica acepta con convicción el calificativo de *norma normans* —norma normativa de las demás normas— aplicado a la Escritura. Siempre y cuando se sobreentienda que, en realidad, la *suprema norma normans* es Cristo mismo, el Señor, cuya expresión auténtica es la Escritura:

> «La crasa alternativa Escritura o Tradición encubre precisamente la relación de tensión de la que se trata: la Escritura es autoexpresión de la Iglesia; más aún, es Iglesia en cuanto que se pone de acuerdo consigo misma sobre su propia fe, cuando hace emanar de sí misma escritos canónicos. Por su parte, la Escritura, una vez fijada, es norma suprema frente a la enseñanza magisterial de la Iglesia, frente a sus pastores y dirigentes, y después también frente a los teólogos *(norma normans et non normata,* como dice la teología posterior)» [47].

Por eso, en el Sínodo de 1985 hizo fortuna la fórmula —sin duda debida al teólogo Walter Kasper— «La Iglesia está bajo la Palabra de Dios» *(Ecclesia sub Verbo Dei),* en el doble sentido: 1.º, que toda ella es discípula de Cristo, cuyo Espíritu la instruye; 2.º, que la Escritura, como expresión auténtica de Cristo, Palabra de Dios, está

[44] GEISELMANN, J.- R., *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968), 95-96.
[45] AGUSTÍN, *De doctrina christiana,* II, 9: CC, 1952, vol.32, 41.
[46] CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio,* n.11.
[47] KERN, W., NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico* (Barcelona 1986), 144.

configurando la conciencia viva de la Iglesia y formando parte como *norma normans* de su propia Tradición [48].

La teología católica, actualmente con un vigor parecido al de las Iglesias del Oriente ortodoxo, postula que el principio supremo de conocimiento religioso no es tanto la letra del libro, o el debate histórico-crítico *(puramente* histórico-crítico) acerca de esta letra, cuanto un *principio interpretativo comunitario y vivo,* surgido de la dinámica misma del acontecimiento original: Cristo entregado a la comunidad de la fe.

De ahí se deriva que, hoy, católicos y protestantes estaríamos de acuerdo en dos cosas. Primera: la comunidad de la fe es el sujeto comunitario que actualiza —interpreta en la vida— el Evangelio de Jesús, mediante su forma de pensar, de orar y de vivir. Segunda: un principio interpretativo constituido por la *Escritura sola no interpretada,* no es ningún ideal hermenéutico. Puede incluso presentar una tendencia al fundamentalismo, o bien —por el otro extremo— a la anomía. La Escritura es un *texto para interpretar*, y el intérprete ha de ser un sujeto creyente, correlativo y complementario al hecho mismo de esos Escritos.

Este debate secular sobre Escritura y Tradición, que —como veremos— fue abordado por el Concilio Vaticano II, desemboca en lo que podemos llamar la cuestión candente: la Tradición y la Escritura ¿son fuentes independientes de las verdades de la fe?; ¿contiene la Tradición algunas verdades que no se contengan en la Escritura?

2. ¿Contiene la Tradición «verdades» no contenidas en la Escritura?

La distinción entre Escritura y Tradición podía llevar a un endurecimiento excesivo. El de considerarlas como *dos fuentes* de verdades distintas, conteniendo cada una verdades que la otra podía muy bien desconocer. Masarelli, en su polémica contra Nacchianto, llega a decir:

> «Los mismos Apóstoles necesitaban *otra doctrina además de aquella escrita,* la cual habían aprendido de palabra del mismo Cristo o del Espíritu Santo que se la sugería» [49].

Este es el germen de la teoría de las dos fuentes de la revelación. La Tradición vendría a ser no tanto *un marco de comprensión gene-*

[48] S. PIÉ, *L'Església sota la Paraula de Déu*, en *La impossible restauració* (Barcelona 1986), 146-152.
[49] CT I, 495.

ral y una iluminación o interpretación para entender la Escritura, cuanto un suplemento de verdades no contenidas en los Escritos inspirados. En definitiva, habría tradición porque convendría que hubiera «otra fuente» de verdades reveladas, ya que la Escritura sería *materialmente insuficiente.*

Trento no zanjó la cuestión ni, en realidad, se la propuso. Es significativo el cambio que se produjo antes de la redacción definitiva, la cual estableció que la verdad evangélica se contenía en los libros sagrados *y —et—* en la tradición no escrita. Con anterioridad, el Proyecto de 22 marzo 1546 decía: «Esta verdad evangélica *en parte* se contiene en los libros escritos y *en parte* en las tradiciones no escritas». Pues bien, Agostino Bonucci, General de los Servitas, se opuso a esa formulación que sugería el reparto de verdades entre Escritura y Tradición:

> «Porque esta aserción no es cierta, ya que toda la verdad evangélica está escrita» [50].

No se sabe en qué momento fue incorporada esta corrección de Bonucci [51], pero lo cierto es que con esta corrección importantísima, Trento dejaba abierto y no zanjado el problema de las relaciones entre Tradición y Escritura.

Sin embargo, tanto la teología barroca como la neoescolástica se inclinaron por la teoría de las dos fuentes. Esas teologías tenían una razón profunda para entender que las *verdades reveladas* podían diversificarse en cuanto a las fuentes de procedencia, escrita u oral. Esa razón profunda es el concepto mismo de Revelación:

> «Para la última generación teológica de formación neoescolástica, la Revelación es la "locución de Dios que enseña autoritativamente" (Tromp)» [52].

Esta definición supone un modelo didáctico y magisterial de revelación. El «objeto» de la revelación estaría constituido por una serie de verdades reveladas comunicadas por Dios al hombre según un modelo magisterial. Para esta concepción es fácil imaginar *unas* verdades contenidas en la Escritura y *otras* verdades contenidas en las tradiciones apostólicas. Es casi obvio que puede haber verdades

[50] THEINER, *Acta authentica* I, 69: CT I, 525.

[51] La forma como se introdujo la sustitución del «*partim... partim*» por el simple *et*, ocurrida entre el 1 y el 7 abril 1546, no consta en las Actas del Concilio. (JEDIN, H., *Il Concilio di Trento* [Brescia 1962], II, 106).

[52] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Trento,* 87. Sigue: «Para Lercher, el uso eclesiástico de la palabra revelación supone la manifestación de una verdad —superior a la inteligencia del hombre— comunicada por Dios de forma magisterial y autoritativa».

en una fuente que no estén en la otra: por ejemplo, los dogmas referentes a María o la verdad del canon de las Escrituras o el bautizo de niños antes del uso de la razón, como recordaba Melchor Cano. Para esta teoría es decisivo que tanto la Escritura como la Tradición logren la categoría de *fuentes de la revelación*.

Pero las cosas cambian precisamente a partir del concepto de revelación: K. Rahner es de los primeros en mostrar que la revelación es algo más que «una suma de sentencias» [53] y que la tradición no es sólo «una enumeración de ideas y de afirmaciones, sino que —en la presencia constante de la realidad del cristianismo— es el principio conservador y creador de esta misma vida» [54]. X. Zubiri precisa más todavía:

> «La revelación, en efecto, no es sólo, ni en primera línea, revelación de una doctrina, sino incorporación de Dios mismo a la realidad humana, una incorporación que culmina en la Encarnación» [55].

La revelación cristiana es el acontecer de la Palabra de Dios en la historia, que culmina en la Encarnación y en la Pascua. Ello equivale a concebir la Escritura y la Tradición no tanto como dos *fuentes* sino como dos modos distintos de recibir esa misma realidad fontal que se revela: el acontecimiento de Cristo *entregado* a su Iglesia. Por eso, Escritura y Tradición nacen y manan, desde su fuente cristológica, profundamente implicadas: La Escritura nace de la primera tradición apostólica de la fe en Jesús, el Hijo de Dios. Ambas tienen la misma misión de realizar, generación tras generación, la transmisión de Cristo a la congregación de la fe. Ambas, unidas, son los dos modos de transmisión —oral y escrito— de un único acontecimiento revelador: Cristo que, con su Espíritu, vivifica a la Iglesia.

Al llegar aquí es bueno caer en la cuenta de que la pregunta decisiva no es ¿hay verdades en la Tradición que no están en la Escritura?, ya que estas verdades o aserciones pueden estar tan sólo implícitas en la Escritura e, incluso, apuntadas a través de su conexión más o menos evidente con otras aserciones explícitas en la Biblia. La pregunta decisiva es ¿de qué fuente única dimanan Escritura y Tradición? O si se quiere: ¿Cuál es el acontecimiento cristológico único que da lugar a los Escritos y a la Tradición? Entonces, caemos

[53] RAHNER, K., LEHMANN, K., *El papel de la Tradición*, en MS, I/2, 858.
[54] RAHNER, K., LEHMANN, K., ibid.
[55] ZUBIRI, X., *Prólogo*, a GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1966), XII; ver además X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 331-342. «Ese Dios de los Padres aparece en una forma concreta [...] Esa forma es la de *estar con ellos»*, 338-339. El subrayado es del Autor.

en la cuenta de que lo más importante es concebir —en su origen— la revelación como evento, y como evento cristológico, no tanto como otorgamiento de aserciones verdaderas. Entonces, lo que se podrá decir es que, en cuanto a la expresión del acontecimiento original que es la misión de Cristo donador del Espíritu, tanto la Escritura como la Tradición lo transmiten entero, si bien, por lo que se refiere a las verdades o a los dogmas que se derivan de ese evento primordial, pudiera la Tradición —aunque también la Escritura— expresar de forma más explícita, extensa o profunda algunas verdades mediante las cuales la Iglesia expresa el acontecimiento original.

Por eso, junto al precursor J. H. Newman, son numerosos los teólogos que, lejos de la teoría de las dos fuentes, afirman que todo el Evangelio de Cristo está contenido en la Escritura (al menos *implícitamente)* y todo en la Tradición (Geiselmann, Karrer, Rahner, Urs von Balthasar, Congar, Fries). Las verdades relativas a María están *in nuce* en los escritos del NT, que la presentan llena de la gracia y de la gloria de Cristo. La celebración del domingo en vez del sábado, como día de Pascua semanal, aparece indicada en la Escritura, pero realizada por la misma vida de la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu. Lo mismo hay que decir del bautismo de los párvulos. Análogamente, el canon de las Escrituras es dado a conocer a la Iglesia por la Tradición [56], pero no al margen de la misma Escritura que la Iglesia de la Tradición mantiene abierta ante sus ojos.

En efecto, la *formación del canon* es un fenómeno en el que la Iglesia guiada por el Espíritu se constituye como criterio de selectividad, que atrae y asume tan sólo aquellos libros cuyo contenido es totalmente homogéneo con el contenido del Evangelio de Cristo y, por tanto, con el ser de la Iglesia. ¿Y el *conocimiento del canon*? Surge de un hecho probado: la Tradición y la Escritura son como un espejo donde la Iglesia contempla a Dios [57]. En esta mirada, la Iglesia, además de contemplarlo a El —sin verlo todavía cara a cara—, se conoce a sí misma y conoce cuáles son los Escritos (canónicos) capaces de hacerle recordar el misterio de Cristo, inscrito ya en su propio ser.

La teología actual posee dos elementos que hacen perder virulencia al debate: 1.º Un concepto más vivo de Tradición, entendida como *la identidad de la Iglesia apostólica con la Iglesia actual, identidad sellada por la presencia del Señor que da el Espíritu.* 2.º Un concepto no fundamentalista de Escritura, la cual se vuelve luminosa

[56] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 8, § 3.
[57] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 7, § 2.

en cuanto la consideramos inscrita en el marco vivo de la Tradición de la Iglesia, para la cual es *norma normans.*

3. La aportación del Concilio Vaticano II

Los números 7 a 10 de *Dei Verbum* contienen una doctrina suficiente sobre la Tradición y sus relaciones con la Escritura y el Magisterio:

a) Cristo, en quien se consuma la revelación de Dios, cumplió en sí mismo y promulgó el Evangelio, como verdad saludable y disciplina de costumbres, y dio el mandato a sus apóstoles de que lo predicaran a todos. (Es la doctrina de Trento.)

b) El mandato fue cumplido por las dos formas de que se valieron los apóstoles para transmitir la Palabra: tanto por la predicación oral como por los escritos inspirados *(tum... tum).*

c) Para la conservación íntegra del Evangelio los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos.

d) La predicación apostólica —expresada de modo especial en los libros inspirados— debe conservarse hasta el fin de los tiempos. Para ello, no sólo se deben mantener las tradiciones, aprendidas, de palabra o por carta, sino que se debe luchar por la fe, que ha sido transmitida de una vez para siempre: *semel sibi tradita fide* [58]. Como dirá Ireneo, la Iglesia *conserva la predicación apostólica* como si habitase una sola casa [...] tuviese una sola alma [...] y una sola boca [59]. Esta fórmula de *Dei Verbum* —transmitida de una vez para siempre—, extraída de la Epístola de *Judas* [60], es muy significativa y, desgraciadamente, pasa inadvertida. Ella sugiere que la transmisión de la fe objetiva no es tanto un acto material que se va realizando paso a paso a través de las generaciones que se suceden. La transmisión se ha producido *una vez para siempre,* como todo lo que se refiere a Cristo. Ha consistido en la entrega —*traditio* (παραδόσις)— de la Palabra hecha carne: desde Dios hasta la Iglesia apostólica. De ahí la importancia paradigmática de la comunidad apostólica. Paradigmática, porque todavía hoy constituye la forma esencial de la Iglesia, idéntica a sí misma a través de las generaciones, de manera semejante a la fe objetiva, que permanece también idéntica a sí misma a través de los tiempos. *Se comprueba una vez más que ese acto primordial y único de la entrega de Cristo es el principio Tradición en su sentido más estricto.*

[58] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum,* 8, § 1.

[59] IRENEO, *Adversus Haereses,* I.3. Citado por EVDOKIMOV, P., o.c., p.213, cuyo contexto respeto.

[60] «La fe ha sido dada a los santos de una vez para siempre», Jds 3.

e) Ese principio se actualiza en las diversas culturas y a través de las edades y generaciones. Los Concilios Ecuménicos, los escritos de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente, la celebración litúrgica de los sacramentos, la contemplación de los místicos y de los santos, todo contribuye a renovar, a través de una interpretación auténtica, la permanente *traditio*. «La Iglesia, en su doctrina, vida y culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella misma es, todo lo que ella misma cree» [61]. De ahí que la Tradición sea permanente pero no estática. Progresa bajo la asistencia del Espíritu Santo por la contemplación, por el estudio, por la penetración sapiencial de las cosas espirituales, por la predicación... Todo ello impele hacia la plenitud de la Verdad divina.

f) Escritura y Tradición, trabadas y comunicadas entre sí, manan del mismo manantial divino —¡hay una sola fuente que es Cristo!—, confluyen y tienden al mismo fin y constituyen un solo depósito sagrado [62]. Por eso, son necesarias las dos para el recuerdo, el entendimiento y el seguimiento de Jesús Señor: «La Iglesia no toma de la sola sagrada Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas» [63]. Mientras la Escritura consigna por escrito los dichos y hechos del Señor, la Tradición es la vida y la memoria de la Iglesia, que guarda ese recuerdo, lo vive en su oración, en la celebración de los sacramentos, en sus santos y en sus instituciones. Todo bajo la inspiración o la asistencia del mismo Espíritu.

g) Finalmente, el Magisterio eclesial será el principio interpretativo de la palabra de Dios. Su función se realiza en nombre de Jesucristo, pero siempre al servicio de la palabra de Dios *(sub Verbo Dei,* dirá el Sínodo de 1985).

4. El valor de los *siete primeros concilios* en la Ortodoxia

Sabido es que para las Iglesias ortodoxas la Tradición apostólica aparece garantizada por lo que, con gran reverencia, llaman los siete concilios ecuménicos [64].

En ellos se pone de manifiesto no sólo una *ecumene* geográfica, como era la del Imperio Romano, sino la *ecumene* de la catolicidad (la καθ' ὅλου = *secundum totum).* La calificación de «ecuménico» incluye lo que en el Derecho Romano se llamaba la «receptio»: una recepción que no es puramente democrática, pero sí profunda y a cargo del sentido de la fe del pueblo:

[61] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 8, § 1.
[62] Esta última afirmación se encuentra en *Dei Verbum*, 10, § 1.
[63] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 9.
[64] EVDOKIMOV, P., o.c., p.171.

> «Las decisiones de los Concilios, en efecto, no se imponen nunca por un poder monárquico, ni se obtienen por sufragio universal; son siempre *ex consensu ecclesiae»,* dice Evdokimov [65].

De este ecumenismo según la *kath'olou* —y de esta recepción a cargo del sentido de la fe del Pueblo de Dios *(sensus fidelium)*— emerge la *Sobornost,* concepto acuñado por Komiakov, que significa asamblea, concilio, sínodo, que, según Evdokimov, indica

> «que el principio conciliar se deriva de la catolicidad interior del Cuerpo [de la Iglesia]» [66].

A mi modo de ver, los católicos —en fidelidad a la *Cátedra de la Unidad y de la Verdad* y plenamente receptivos del Espíritu ecuménico— hemos de intentar leer en forma tensa pero complementaria las afirmaciones de la Constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I y las afirmaciones de los teólogos de las Iglesias Orientales. Siguiendo el ejemplo del papa Juan Pablo II, seguramente hay que decir que esta lectura cumulativa y sintética no es imposible, ni tan difícil como parecía hace tres decenios.

He aquí la lista y las fechas de los siete primeros concilios ecuménicos:

1.° Nicea I (19 junio a 25 agosto 325);
2.° Constantinopla I (mayo a 30 julio 381);
3.° Efeso (22 junio a setiembre 431);
4.° Calcedonia (8 octubre a primeros de noviembre 451);
5.° Constantinopla II (5 mayo a 2 junio 553);
6.° Constantinopla III (7 noviembre 680 a 16 setiembre 681);
7.° Nicea II (24 setiembre a 23 octubre 787).

La inmersión en ellos es una condición de posibilidad para entender la fe *católica* no como algo susceptible de aumentos, abreviaturas o mutaciones imposibles de homologar con el contenido esencial de la fe *(kath'olou).* La fe católica, en efecto, se centra en un acontecimiento decisivo y único: la entrega de Cristo a la Iglesia por el misterio de su Muerte y de su Resurrección, que tiene como plenitud otorgar el don de un solo Espíritu a la Comunión universal.

Esta fe ha de ser formulada mediante aserciones capaces de «contener» ese misterio, como lo hicieron tanto el *Credo* romano como el Constantinopolitano, los cuales por su dimensión *plena,* capaz de unificar los fragmentos dispersos, fueron llamados *Símbolos.* La dimensión confesante y simbólica de las proposiciones relativas a la fe invita a los teólogos, a los espirituales y a los pastoralistas de

[65] EVDOKIMOV, P., o.c., p.169.
[66] EVDOKIMOV, P., o.c., p.167.

hoy a un ejercicio muy profundo de *inmersión* en la realidad de esa misma fe: de *inmersión* en la expresión auténtica de la *«traditio fidei»*, que son las aserciones de los primeros concilios, sin olvidar el servicio en el que se ejercita la libertad de los hijos de Dios, y que consiste en exponer la única fe de forma que pueda *ser recibida* por la cultura e, incluso, pueda *convertirse* en cultura contemporánea.

Pero ¿por qué parece que estamos dando un carácter privilegiado a los siete primeros concilios? No sólo por su antigüedad y por estar cerca de la época apostólica, sino porque, de hecho y providencialmente, desde el año 325 al 787 se trataron los grandes misterios relativos a la fe en Dios (Nicea y el «Credo» trinitario), en Cristo (Calcedonia y Constantinopla III) y en el Espíritu Santo (Constantinopla I). Como dice Boulgakof[67], en estos Concilios —que fueron precedidos todos ellos por la palabra clave de Nicea (ομουσιος = consubstancial)— se dilucidó algo muy importante para la dirección y el contenido de la fe cristiana: se *descartó toda forma de doctrina subordinacionista*, es decir, se afirmó la fe que considera consubstanciales al Padre, al Hijo y al Espíritu. El contenido real de la fe se basa en la Monarquía divina del Padre, pero —junto a ella— en la comunión intratrinitaria de las hipóstasis del Hijo y del Espíritu, lo que supone la *consubstancialidad* del Hijo (Nicea, Calcedonia, Efeso) y del Espíritu (Constantinopla I) respecto del Padre. Esta comunión trinitaria se reduce, como en un vértice, en la más perfecta unidad de la voluntad divina (Constantinopla II-III).

En los primeros concilios, finalmente, se constituyó el *Credo* que abraza a las Iglesias de Oriente y de Occidente: el *Credo* verdaderamente ecuménico de los Concilios de Nicea y de Constantinopla. Esto nos conduce precisamente al último punto acerca de la Tradición, que es la significación del Símbolo de la fe.

5. Los Símbolos de la fe: el *Credo* romano y el constantinopolitano

Los llamados *símbolos de la fe* (Credos) son fórmulas de confesión que incluyen tres tipos de lenguaje: el lenguaje *narrativo,* referido sobre todo a la historia de Jesús, el Cristo; el lenguaje *simbólico,* referido a la cualidad original de Dios, el Padre, ya que el término *padre* está extraído de la experiencia humana, pero *lanzado* simbólicamente hacia el ser de Dios; y el lenguaje *comunional,* propio de la plegaria: porque en la confesión de fe, como en la oración, por encima de lo que se narra y más allá del lenguaje simbólico, se

[67] BOULGAKOF, S., *Le Paraclet* (París 1944), p.88-89.

produce la unión intelectual, afectiva y espiritual de la persona orante con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que en el *Credo* es confesado y adorado.

En el *Credo*, ya sea en la forma romana [68], ya sea en la confesión de fe surgida de los Concilios de Nicea y de Constantinopla I [69], se expresan los contenidos de la fe en forma de *artículos* (de la fe). No es todavía doctrina, sino confesión. También en las formulaciones de los Concilios se ha pasado del *acontecimiento* de la fe a la *delimitación* de sus contenidos, y —correlativamente— a descartar los enunciados que no pueden hallar su lugar dentro de los límites *definidos* por el Concilio.

Son dos pasos naturales, el del *Credo* y el de los *Concilios*, hacia la *doctrina*. El proceso desde el *acontecimiento* de la fe hasta la *doctrina*, pasando por la *confesión* y la *definición*, se producirá tanto en las Iglesias de Oriente como en las de Occidente. Las causas de este proceso son, de hecho, que las formulaciones de las Iglesias orientales se iban impregnando de filosofía helenista, y que el Occidente cristiano tiende siempre a preguntar no sólo *qué* creemos, sino *qué sentido* tiene lo que creemos, lo cual implica reflexionar sobre las razones inherentes a esta fe. En resumen: el tránsito del acontecimiento a la narración de lo acontecido toma la forma de una confesión dividida en artículos de fe. Esta confesión articulada se presta a elaborar una reflexión doctrinal dentro de la Iglesia: así brota la *doctrina*. Todo este proceso es legítimo, además de ser lógico y natural. No sólo porque se aviene a la cualidad del entendimiento (que busca espontánea y reflejamente el qué, el porqué y el cómo), sino porque se aviene a la cualidad de la fe en su raíz secuencial de evento acaecido en la historia, la cual —además— está hecha para ser narrada, transmitida, confesada y, en definitiva, para ser simbolizada y reflexionada en forma de doctrina. Esta legitimidad no excluye que sea bueno empezar por el acontecimiento y por la confesión que narra lo acontecido. Esta precisión es válida para la evangelización y para la catequesis: el orden natural no es el de empezar por el nivel doctrinal sino por el del anuncio de lo acaecido y por la presentación de la fe junto a la invitación a confesar esa misma fe.

Finalmente: la confesión de fe expresa los contenidos creídos no como si estos contenidos fuesen una serie de artículos inconexos, una mera «lista de verdades» sin una raíz real común, del tipo: «Creed en Dios, creed también en mí», o del tipo: «Creo en Dios Padre, Hijo y Espíritu, que son para mí santificación y perdón en la Iglesia y vida eterna». Esta raíz se explicita en la ocasión primordial

[68] DS 10-36.
[69] DS 125-126; 150.

que es la recepción del Bautismo, en el cual la persona humana se convierte en un creyente que entra en la Iglesia de Cristo. Los *Credos,* en efecto, hallan su contexto eclesial en los sacramentos de la Iglesia: en la celebración de la Eucaristía y del Bautismo, para expresar la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu:

> «En realidad, los símbolos de la fe, por el hecho de proceder de fórmulas bautismales, son los compromisos del creyente, que expone la fe que abraza de forma articulada, de acuerdo con este principio vertebrador trinitario que es la divina dispensación del Padre, del Hijo y del Espíritu a los hombres. Tal dispensación o divina economía sigue, en efecto, la historia de los dones de Dios a los hombres: Dios mismo entregado por Jesucristo en la gloria del Espíritu. Confesar la fe es adherirse a estos dones y, en definitiva, disponerse a recibirlos» [70].

De esta manera, la *confesión* de los artículos de la fe coincide con la *actualización del acontecimiento de la fe* que se realiza en el Bautismo. De este modo, el acto de fe personal del bautizando —el cual expresa su confesión calcada de la fe de la Iglesia— recibe la divina dispensación trinitaria. En el marco del sacramento de la Iglesia de la Trinidad, confluyen el acontecer de la fe objetiva con la confesión de fe subjetiva. La Tradición de la fe reclama, en realidad, su propio contexto *cultual.*

[70] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Sociedad y Reino de Dios* (Madrid 1992), p.179.

CAPÍTULO VIII
EL MAGISTERIO

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J., *Problema theologicum de munere theologiae respectu Magisterii,* en «Gregorianum», 57/1 (1976), p.39-79; AA.VV., *El magisterio pontificio contemporáneo* (BAC, Madrid 1991); AUZA, B. C., *The uninfallibile magisterium and theological dissent* (Roma 1990); CAMILLIERI, R., *The «sensus fidei» of the whole Church and the Magisterium* (Roma 1987); CAMPANINI, G., COLOMBO, A., UGGA, V., *Fonti documentarie del magistero sociale della Chiesa* (Milán 1993); CAÑARDO RAMÍREZ, S., *El magisterio de los Obispos españoles sobre el sacramento de la Penitencia (1986-1991)* (Salamanca 1993); CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo,* con *Presentación* del Card. Joseph Ratzinger (Madrid 1990); FRANCO, R., *Hermenéutica del Magisterio,* en AA. VV., *Teología y Magisterio* (Salamanca 1987), p.185-204; HARIRE SEDA, K., *El Magisterio de Pablo VI sobre el pluralismo teológico* (Pamplona 1991); LAGHI, P., *Chiesa e Sacra Scrittura* (Roma 1994); LIMA, B., *La libertà religiosa nel recente magistero della Chiesa* (Roma 1994); MATTAI, G., *Magistero e Teologia* (Palermo 1989); NAUD, A., *Il magistero incerto* (Brescia 1990); MORAND, P. A., *The Authority of the pontifical ordinary magisterium and the question of infallibility* (Roma 1977); NEGRI, L., *Il magistero sociale della Chiesa* (Milán 1994); O'DONOVAN, L. J. (Ed.), *Cooperation between theologians and the ecclesiastical magisterium* (Washington 1982); PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (Cittá del Vaticano 1994); RAHNER, K., *Magisterio,* en *S. M.,* vol. 4 (Barcelona 1973), col.381-398; RIVELLA, M., *Autorità dei dottori e magistero gerarchico nella canonistica postridentina* (Milán 1994); ROVIRA BELLOSO, J. M., *El Magisterio y la libertad del teólogo,* en AA.VV., *Teología y Magisterio* (Salamanca 1987), p.205-226; RUIZ SÁNCHEZ, A., *Democracia y Magisterio pontificio* (Córdoba 1985); SÁNCHEZ FIDELI, A., *Progreso temporal y salvación cristiana en el Concilio Vaticano II y en el Magisterio de la Iglesia hasta 1986* (Pamplona 1993); SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera* (Salamanca 1989); traducción francesa: *Qu'est-ce qu'un dogme* (París 1992); SULLIVAN, F. A., *Magisterium* (Nueva York 1983); trad. it.: *Il magistero della Chiesa Cattolica* (Asís 1986); WICKS, J., *Scrittura, Tradizione e Magistero* (Roma 1981; [5]1993, revisada).

INTRODUCCION

La primera parte es una información didáctica, casi escolar, de los datos y del estado de la cuestión relativos al Magisterio eclesial.

La segunda es una reflexión sobre Dogma y Magisterio, seguida de una tercera sobre el diálogo entre teólogos y Magisterio. La inmensa bibliografía disponible muestra el interés del tema.

Previamente, y antes de entrar de lleno en materia, conviene dar un par de apuntes que precisen el significado del término «magisterio» desde el punto de vista semántico e histórico.

El magisterio de la Iglesia es tan antiguo como la capacidad de la misma Iglesia para creer y para confesar su fe. Cuando el ritual del Bautismo señala «Esta es la fe de la Iglesia», señala asimismo la necesidad que tienen los creyentes —los bautizandos o sus padres y padrinos— de homologar su fe con la *fe de la Iglesia,* madre y maestra. Por eso, sin duda, el *Enchiridion* de Denzinger-Schönmetzer señala en su *Indice sistemático,* como primera referencia al magisterio eclesial, el número correspondiente al «Credo» del Concilio de Nicea, primer acto de confesión extraordinaria y solemne del Magisterio eclesial sobre el acontecimiento trinitario de la fe cristiana [1]. Así pues, la realidad objetiva de la fe de la Iglesia (creída y confesada), junto con la invitación a homologar la fe subjetiva de acuerdo con la fe y la confesión eclesiales, es lo que durante muchos siglos da lugar a la noción de Iglesia maestra o de Magisterio eclesial. La Iglesia tiene el derecho y el deber (el servicio) de exponer rectamente la doctrina revelada, ya que es su maestra y custodia.

Conforme a este criterio, en diversos momentos de la historia del cristianismo, los teólogos o autores sobre cuyas doctrinas aparecían sombras o dudas acerca de su ortodoxia, se han sometido a la fe de la Iglesia o, lo que es lo mismo, se han homologado a su magisterio. Un ejemplo señero se refiere a Joaquín de Fiore. El Concilio de Florencia afirma que no quiere gravar de ningún modo al Monasterio de Fiore porque en él *florece* la observancia saludable, cuánto más que su Abad, Joaquín de Fiore, «mandó a la Sede Apostólica sus escritos para que, según su juicio, fueran aprobados o corregidos, [...] confesando firmemente que él tenía la misma fe que tiene la Iglesia Romana, la cual —por disposición del Señor— es madre y maestra de todos los fieles» [2]. Asimismo, el maestro Eckhart declaró públicamente que sometía sus (veintiséis) proposiciones a la determinación de la Sede Apostólica [3], y lo mismo cabe decir de la famosa sentencia de Juan XXII sobre la bienaventuranza de las almas santas [4]. Contrariamente, es significativo que entre las proposiciones de Lute-

[1] DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona [36]1976), DS 125; ver *Index systematicus,* p.891.

[2] DS 807.

[3] DS 980.

[4] DS 990.

ro condenadas por León X esté la que afirma que «es cierto que no está en la mano de la Iglesia ni del Papa establecer los artículos de la fe, ni las leyes de las costumbres o de las buenas obras» [5]. El Papa y la Iglesia no pueden establecer *arbitrariamente* artículos de la fe, pero pueden expresar públicamente *(confesar)* los artículos de la fe que la Iglesia cree.

El sentido moderno de Magisterio como acto docente de la legítima autoridad eclesial (magisterio auténtico) aparece en la Epístola *«Tuas libenter»* de Pío IX al Obispo de Munich-Freising, acerca de Ignacio Döllinger (21.XII.1863). Preceptúa la «obediencia debida al magisterio de la Iglesia, divinamente instituido para conservar la integridad de la verdad revelada» [6]. Dios mismo, puntualiza, ha constituido a la Sede Apostólica como maestra de la verdad [7].

I. DATOS RELATIVOS AL MAGISTERIO

1. El Magisterio surge en la Iglesia porque existe la Tradición

Y la Tradición surge porque el acontecimiento de la fe ha de ser transmitido para que pueda ser creído. El Magisterio no es, por tanto, algo independiente del acto de fe de toda la Iglesia y del acto de la confesión de la fe:

> «Yo he rezado por ti para que tu fe no desfallezca,
> y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22,32).

Hay una continuidad entre esta promesa de Jesús, según la cual Pedro, una vez convertido a la fe, la guardaría fielmente y confirmaría en ella a sus hermanos, y el Magisterio de la Iglesia, que debe estar totalmente en función de la Revelación y de la fe (cf. LG 25, § 4).

El problema del Magisterio eclesial se resuelve en la respuesta a la pregunta siguiente: ¿Cuáles son los órganos autorizados para expresar la Tradición de la Iglesia? Respuesta: El Papa, el Concilio Ecuménico, el conjunto de los Obispos, el conjunto del pueblo de Dios que posee el *sensus fidelium.* Son, en definitiva, los órganos representativos de la fe de la Iglesia.

[5] DS 1477.
[6] DS 2875.
[7] «Quibus ex Dei voluntate eidem Apostolicae huic obstringuntur Sedi, quae a Deo ipso veritatis magistra et vindex fuit constituta» (DS 2875).

2. Magisterio extraordinario del Concilio Ecuménico y del Papa

a) *El Concilio Ecuménico*

La forma más normal por la que en la historia se ha ejercido el Magisterio extraordinario de la Iglesia es mediante la reunión del Concilio Ecuménico (Papa y Obispos). Sujeto normal de las definiciones del Magisterio extraordinario es, en virtud de la constitución colegial, sinodal y comunional de la Iglesia, el Papa con el Concilio Ecuménico reunido. En efecto, el Concilio Ecuménico, si bien es algo extraordinario, y no algo cotidiano en la vida de la Iglesia, no por ello deja de ser el ejercicio de una potestad colegial normal: la del Papa con todos los Obispos en comunión con él: *cum Petro et sub Petro.* Cuando ese Magisterio extraordinario conciliar se reúne para expresar la fe de la Iglesia, esto es, para confesar su fe, goza de la prerrogativa de la infalibilidad.

Juan Alfaro ha subrayado que, en el ejercicio de su función, el Magisterio eclesial sólo podía definir verdades *mediante un verdadero acto de fe,* que expresara la fe de la Iglesia, con un alcance mucho más religioso que jurídico: no se trata de que la Iglesia docente «impusiera» una fe a la Iglesia discente, desde el exterior. Para Alfaro, Iglesia docente e Iglesia discente son, ambas, Iglesia creyente. Ocurre, pues, que toda la Iglesia creyente, representada en el Concilio Ecuménico, confiesa la fe. Por eso, las fórmulas por las que se expresa la «definitio» se expresan mediante los verbos «credere», «confiteri» o «profiteri» [8]. Los términos «definir» y «enseñar» aparecen por primera vez en el Concilio de Calcedonia, sobre la base de la confesión: «credentes asserimus», «confitemur definiens», «profiteri et declarare»... [9]. Por eso la Iglesia no sólo se halla «en estado de confesión» sino que ella misma es simplemente la confesión que permanece en la verdad de Cristo [10]. Ella es el *Cuerpo de Cristo, vivificado por el Espíritu* y, por eso, es indefectible en la fe [11].

[8] ALFARO, J., *Problema theologicum de munere theologiae respectu Magisterii,* en «Gregorianum», 57/1 (1976), p.39-79. La materia citada aparece en la p.61.

[9] Ibid.

[10] ALFARO, J., o.c., p.50.

[11] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium,* n.12: «Universitas fidelium [...] in credendo falli nequit».

b) *El Papa*

Pero también el Papa, por sí mismo, como supremo Pastor de la Iglesia, es sujeto del Magisterio extraordinario. El Concilio Vaticano I, en la constitución *Pastor aeternus*, seguido puntualmente por LG 25, establece que también el vértice del Magisterio extraordinario —el Papa— es infalible cuando se dan las debidas circunstancias: cuando habla *ex cathedra* y sobre alguna materia de fe y de costumbres.

¿Cuál es la relación entre la infalibilidad del Papa y la de la Iglesia? La respuesta es sutil, pero esta sutileza es muy importante en la teología del Vaticano I: *a)* El Papa es infalible con la misma infalibilidad de la que goza la Iglesia [12]. La Iglesia es «columna y fundamento de la verdad» de la fe y, siendo la continuación de Cristo, animada por su mismo Espíritu, es indefectible y no puede errar en la formulación de la fe en Cristo y en señalar el camino teórico y práctico de su seguimiento (ortodoxia y ortopraxis). *b)* Ahora bien, el Papa, que es infalible con la misma infalibilidad de la Iglesia, es infalible *por sí mismo,* no por el *consentimiento* de la Iglesia *(ex sese, non ex consensu Ecclesiae)*. ¿Acaso esto no es contrario a lo anterior? No, porque tener la infalibilidad misma de que goza toda la Iglesia es compatible con el hecho de no necesitar el consentimiento previo de esa Iglesia para ejercer una acción infalible [13].

c) *Breve excursus sobre la infalibilidad del Romano Pontífice*

La correcta concepción de la infalibilidad papal se obtiene de acuerdo con el siguiente criterio: el Papa *no puede errar* cuando confiesa y proclama, para sí y para los demás, la fe en Jesucristo, en el Hijo de Dios, y —por tanto— en Dios Padre y en el Espíritu Santo. La asistencia del Espíritu, como dijo Jesús en su promesa de orar por Pedro, es «para que tu fe no desfallezca». Esta frase no ha sido superada y, por eso, he indicado que había continuidad religiosa

[12] La infalibilidad de la Iglesia le compete al Papa, dice *LG* 25. Quiere decir que el Papa —él como Pastor Supremo— es infalible con la infalibilidad propia de la Iglesia. Ser infalible con la infalibilidad con la que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia de Cristo para que sea el lugar de la fe, no quiere decir que el Papa sea infalible con el consentimiento de la Iglesia. Por eso, simultáneamente, al Papa le compete la infalibilidad con la que el Espíritu ha dotado a la Iglesia. Pero el Papa es infalible por sí mismo *(ex sese)*, no a causa del consenso de la Iglesia *(non ex consensu Ecclesiae)*.

[13] Sobre el Magisterio infalible del Papa y lo que significa hablar *ex cathedra* en materia de fe y de costumbres, cf. Vaticano I, *Pastor aeternus*. Sobre el Magisterio ordinario de los Obispos, cf. LG 25. Sobre el *sensus fidelium*, cf. LG 12. La bibliografía que respalda la intelección de estos textos es inmensa.

entre esa promesa de Jesús y una definición conciliar que afirme que, en materia de fe, como supremo Pastor, el Papa no puede hacer una confesión sobre Jesucristo que sea errónea o desviada.

Este criterio básico —la infalibilidad pontificia es inherente a la confesión papal de la recta fe «en Cristo y en Dios» (cf. Jn 14,1)— contrasta con algunas exageraciones bastante conocidas del tiempo del Vaticano I [14]: «Vicediós de la humanidad»; «el hombre que realiza el *pensamiento* de Dios» (Veuillot); «cuando piensa el Papa, Dios mismo piensa en él» *(La Civiltà Cattolica).* La circunspecta definición sobre la infalibilidad papal del Concilio Vaticano I no se inclina por las exageraciones de la época, sino por el criterio estricto que hemos explicado ya:

> «El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra,* esto es, cuando, cumpliendo con su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica una doctrina sobre la fe y las costumbres que debe ser mantenida por la Iglesia universal, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el divino Redentor quiso que su Iglesia estuviera dotada para definir las doctrinas sobre la fe y las costumbres; por tanto, las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia» [15].

En cuanto a la materia sobre la que versa la infalibilidad, los autores suelen distinguir entre el *objeto primario* y el *secundario* del magisterio del Papa o, en general, de la Iglesia: objeto primario son las verdades que constituyen el depósito revelado *(depositum fidei).* El secundario está constituido por las verdades conexas con el depósito, pero necesarias para la subsistencia del mismo: «si fueran negadas estas verdades, no podría custodiarse íntegramente el depósito de la fe» [16].

[14] Aparecen en KÜNG, H., *¿Infalible? Una pregunta* (Buenos Aires 1971), p.113. Ver, asimismo, SIMONS, F., *Infal.libilitat i evidència* (Barcelona 1969).

[15] CONCILIO VATICANO I, Const. *Pastor aeternus,* 18.VII.1870: DS 3074. No hay ningún inconveniente en traducir, como lo hace KÜNG, H., l.c.: «define por su suprema autoridad apostólica *que* una doctrina sobre la fe y las costumbres debe ser mantenida por la Iglesia universal». Esta traducción pone el énfasis no tanto en definir una verdad cuanto en definir que esta verdad debe ser sostenida por toda la Iglesia. No hay inconveniente, pero me parece que desde el punto de vista gramatical es mejor la traducción que he ofrecido.

[16] LERCHER, L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae,* 1 (Barcelona 1945), p.300. Estas verdades no reveladas pero conectadas con el depósito revelado pueden —según el autor citado (l.c.) — constituir uno de estos cuatro géneros de verdades: 1) presupuestos filosóficos de los dogmas, así como consecuencias filosóficas de los mismos; 2) «hechos dogmáticos» («facta dogmatica»), a saber, los contenidos y los límites de hecho de una doctrina, como ocurrió en el caso del jansenismo; 3) los decretos disci-

3. Magisterio ordinario

a) *El Papa*

El Papa es sujeto también del magisterio ordinario, siempre que su enseñanza no tenga las formalidades de la enseñanza *ex cathedra*, propia del magisterio extraordinario. El magisterio ordinario de los Papas se ejerce sobre todo a través de las Encíclicas o Documentos de rango parecido, pero también a través de la predicación *ordinaria* de la doctrina católica. Cuando un Papa enseña a través de un documento cuya índole hace presumir su importancia, cuando enseña repetidamente una doctrina o cuando pone énfasis en el modo de enseñarla, se posee en la Iglesia un signo fehaciente de la universalidad de aquella doctrina [17]. Este hecho de que la enseñanza de un Papa, aun sin la solemnidad de la definición *ex cathedra*, pueda tener un alcance y validez universales, ha introducido en la Iglesia una tercera categoría situada entre el magisterio *infalible* y el *ordinario, no infalible*. Se trata del magisterio ordinario y *definitivo*, aunque *no infalible* del Pontífice Romano, en materia *de fide et moribus*. Un acto del magisterio ordinario y definitivo, aunque no infalible, lo constituiría una decisión *práctica o disciplinar* del Romano Pontífice que tuviera como objetivo mantener la comunión eclesial *alrededor de una verdad disputada* cuyo acceso común es muy difícil: así, Pablo V, el 5 de noviembre de 1607, tomó la decisión de zanjar la cuestión «De Auxiliis», sobre la gracia y la libertad [18]. El otro ejemplo de dictamen o decisión definitiva aunque no infalible estaría constituido por la enseñanza de una *doctrina* que, sin ser objeto de fe teologal, hubiera de ser admitida religiosamente *tamquam definitive tenenda* por su conexión directa con el depósito de la fe [19]. *Ve-*

plinares, y 4) la canonización de los santos. Para una visión actualizada del objeto primario y del secundario, ver ANTÓN, A., *«Ordinatio sacerdotalis»: Algunas reflexiones de «gnoseología teológica»*, en «Gregorianum» 75, 4 (1994), p.723-742.

[17] Ver CONC. VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium*, n.25, § 2.

[18] DS 1997.

[19] O por ser una cuestión que «atañe a la misma constitución divina de la Iglesia» (JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, de 22 mayo 1994). Con su dictamen Juan Pablo II quiere salir garante de una afirmación doctrinal, no disciplinar: la Iglesia carece de facultad para conferir el ministerio sacerdotal a las mujeres. La expresión «tamquam definitive tenendam» se halla en CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n.25, § 2. Pero el Concilio Vaticano II la refiere al caso de una doctrina infalible, a saber, cuando todos los Obispos, aun estando dispersos, pero manteniendo entre sí el vínculo de la comunión, expusieran como definitiva una doctrina en las cosas de fe y de costumbres. Se daría entonces la infalibilidad como razón del *definitive tenenda*. Acerca de la Carta de JUAN PABLO II *Ordinatio sacerdotalis*, ver ANTÓN, A., *«Ordinatio sacerdotalis»: Algunas reflexiones de «gnoseología teológica»*, en «Gregorianum» 75, 4 (1994), p.723-742. Ver asimismo BEINERT, W., *Priestertum der Frau. Der Vorhang zur die Frage offen?*, en «Stimmen der Zeit», n.212 (1994) p.723-738.

ritatis splendor ofrece una pista para explicar la existencia de un magisterio definitivo que no exija declaraciones infalibles. La infalibilidad no se encontraría tanto en la formulación magisterial cuanto en la índole de la verdad objetiva que la Iglesia contempla. La verdad, como expresión del Evangelio para la vida de la Iglesia, *atrae* como luz cierta al Magisterio, intérprete auténtico, y a los fieles.

b) *Los Obispos*

Ya hemos visto que, unidos al Papa en los Concilios Ecuménicos, son sujetos del magisterio extraordinario. Pero corrientemente son sujetos del magisterio ordinario con estas dos condiciones: *a)* cuando esos Obispos están en comunión con el Romano Pontífice y *b)* cuando coinciden universalmente en su enseñanza a través del tiempo y del espacio. En este caso (universalidad ecuménica y temporal de una doctrina contenida en el magisterio ordinario de los obispos) tendríamos una forma de magisterio asimismo infalible.

Lumen gentium 25 precisa al máximo quiénes son los Obispos desde el punto de vista doctrinal y cómo han de considerar los fieles su magisterio:

> Los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, «son *proclamadores de la fe,* los cuales ganan nuevos discípulos para Cristo, de quien son *doctores auténticos, dotados de su autoridad:* ellos predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe que éste debe creer y aplicar a las costumbres, y la ilustran con la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y antiguas» [20].

Por eso, los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Obispo de Roma, «deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica» [21]. Esta es la cualidad propia y decisiva del Magisterio: actuar, desde la fe, como testigos auténticos de la tradición de Jesús, el Cristo, la Palabra de Dios. La enseñanza de un Obispo, incluso de un conjunto de Obispos, puede tener un alcance limitado desde el punto de vista de la ciencia teológica. Pero, *si está en comunión con el Obispo de Roma y trata de la fe y de las costumbres,* hay que contemplarlo como «doctor auténtico», es decir, como «testigo de la verdad divina y católica» (LG 25).

No será extraño que en la enseñanza episcopal exista la perla escondida de la revelación, engastada a menudo en un marco cultu-

[20] CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium,* n.25, § 1.
[21] Ibid.

ral imperfecto. En toda enseñanza puede darse este contraste entre perla y engaste. La hermenéutica sirve precisamente para poner en relieve la perla extraída de la revelación (o reflejo de esta misma revelación) y para distinguirla del marco cultural imperfecto en la que está incrustada. Por encima de los estudios hermenéuticos *ad hoc,* este discernimiento lo hará, sobre todo, el paso y el peso mismo de la Tradición, que guardará el oro en el cedazo y dejará pasar la arena.

En una época en que la autoridad tiende a perder todos los halos sacrales, hay que valorar y, al mismo tiempo, situar en el debido lugar ese halo con que el Concilio Ecuménico Vaticano II reviste a los Obispos, como intérpretes auténticos de la Tradición, así como esta actitud reverencial que el mismo Concilio pide a los fieles. Lo veremos en seguida.

4. **Magisterio ordinario infalible**

Llegamos a la formulación del magisterio ordinario infalible, que presenta no menos de seis condiciones según *Lumen gentium* 25, § 2:

«Aunque cada uno de los prelados no posea por sí la prerrogativa de la infalibilidad, sin embargo,

a) si *todos* ellos,

b) aun estando *dispersos* por el mundo

c) pero manteniendo el vínculo de la *comunión* entre sí y con el sucesor de Pedro,

d) como *maestros auténticos* convienen en una misma sentencia

e) y la exponen como *definitiva*

f) en cosas de *fe y de costumbres,*

en este caso anuncian infaliblemente la doctrina de Cristo».

Lumen gentium ha recogido, en definitiva, una tesis clásica en los manuales de teología fundamental. Decía L. Lercher:

> «Los Obispos son infalibles al proponer la doctrina de la fe, cuando de manera concorde y junto al sumo Pontífice imponen el asentimiento firme a los fieles con sentencias definitivas» [22].

El Magisterio vivo de la Iglesia ha recibido el encargo de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida, pero dicho Magisterio no es superior a la Palabra de Dios, sino que la sirve [23].

[22] LERCHER, L., *Institutiones Theologiae Dogmaticae,* 1 (Barcelona 1945), p.280.
[23] CONC. VAT. II, DV 10, § 2.

5. Magisterio ordinario no infalible del Papa, de un Obispo o de todos los Obispos

Quisiera profundizar en algo ya insinuado en los números 2 a 4 de este mismo apartado I, porque el Concilio Vaticano II se refiere explícitamente a este punto:

> «Los fieles, por su parte, tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión del espíritu al parecer de su Obispo en materias de fe y de costumbres cuando él las expone en nombre de Cristo. Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento se debe de modo particular al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*» [24].

La objeción que estas líneas pueden causar en lectores ajenos al lenguaje eclesiástico, a pesar de tratarse de una cita del Concilio Vaticano II, es patente: Esta formulación ¿supone el acta de defunción de la libertad de conciencia de los cristianos católicos? Un cristiano puede y debe contestar negativamente, situándose en el terreno de la adhesión de la fe: su conciencia mantiene toda su capacidad racional e incluso crítica, aunque el nivel de la fe sea el de la adhesión —*oboedientia*— a Dios. Esta negativa la puede apoyar además en una sana distinción: La actitud del creyente católico es distinta en el caso del magisterio infalible y definitivo que en el caso del magisterio no infalible y no definitivo. En el primer caso se trata de que los órganos competentes de la fe de la Iglesia —Papa, Concilios, totalidad de los Obispos, consentimiento de todos los teólogos, sentido de la fe de todos los fieles— coinciden en un punto de la confesión de la fe. Ahí se da, en consecuencia, la fe que se adhiere a la Verdad primera. En el caso del magisterio ordinario no infalible (del Romano Pontífice que no habla *ex cathedra,* de un obispo, o del conjunto de obispos que no hablen sobre materia de fe y de costumbres) la actitud que pide el Concilio Vaticano II y la actitud que pedirá en 1990 la *Instrucción* de la Congregación de la Doctrina de la Fe es la «reverencia», «la religiosa sumisión del espíritu», «la religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento», es decir, la actitud receptiva propia de la comunión. Ahí no está tanto en juego la verdad que libera cuanto la comunión que impide que quien ejerce de «maestro auténtico» sea «desmitificado» hasta el punto de que se le desconozca su papel de «transmisor auténtico y autorizado».

[24] CONC. VAT. II, LG 25, § 1.

6. Una gradación entre la fe concomitante al magisterio infalible y la religiosa sumisión ante el no infalible [25]

Esa «religiosa sumisión» comprende la sumisión de la voluntad y del entendimiento, así, en este orden, que es el que observa el Concilio Vaticano II, sin duda para indicar que este «obsequio religioso» es más propio de la facultad que tiende al Bien Supremo (la voluntad) que de la facultad que tiende a la Verdad Primera (el entendimiento). En efecto, estamos ahora en el terreno de la comunión eclesial. En cambio, el acto de fe, tanto el acto de fe del cual es sujeto el simple fiel como el acto de fe del cual es sujeto el magisterio infalible, se mueve además en el suelo firme de la Verdad que se revela.

Hay, pues, niveles y niveles. Hay un camino gradual del magisterio pontificio no infalible al infalible. Hay un camino gradual de la *reverencia* a la *adhesión de la fe.* He aquí cómo señala este camino ascensional e intensivo el tantas veces citado LG 25:

> «Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento se debe de modo particular al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*. De suerte que se reconozca reverentemente su magisterio supremo, y se preste sincera adhesión a las sentencias por él emanadas, según la mente y la voluntad manifestadas por él mismo, que puede descubrirse principalmente ya sea por la índole del documento, ya sea por la frecuencia en la proposición de una misma doctrina, ya sea por el mismo modo de enunciarla» [26].

Esta gradación intentamos observarla quienes tratamos de una materia afín al Magisterio, como es la teología. Ambas están situadas *sub Verbo Dei.* Bajo la misma Palabra de Dios que es el móvil y la fuerza intrínseca de ambas. Comprendemos que las dos instancias necesitan un área de *comunión.* Esta es propiamente la «reverentia», el «obsequium religiosum», que seguramente ha de ser mutuo, mientras la «religiosa sumisión del espíritu» es sobre todo la actitud del teólogo respecto del magisterio.

Aún no lo hemos dicho todo: este «obsequio» y, a veces, «silentium religiosum», como pide la *Instrucción* de 1990, no puede ser ni paralizante ni hipócrita. No puede paralizar al teólogo en su camino hacia la Verdad que le atrae, porque él es un investigador libre y eclesial [27]. No puede ser una actitud hipócrita («se acata, pero no se

[25] Ver la gradación del asentimiento a la luz de la presente ordenación canónica en MORRISEY, F. G., *Papal and Curial Pronouncements: Their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law* (Ottawa 1992). Extraído de «The Jurist» 50 (1990) 102-125.

[26] Ibid.

[27] «Nella sua coscienza e nella sua professione egli [il teologo] è tenuto a servire

cumple», dando por entendido que la razón la tiene siempre el teólogo), porque tanto el pastor como el teólogo se adentran en un misterio que se halla *sub caligine fidei,* en el claroscuro de la fe, y la primera virtud del teólogo ha de ser la humildad, según la cual tan sólo la Verdad Primera «sabe» todo el misterio [28]. Si en la tierra alguien tiene el carisma de la verdad, el carisma de ser atraído indefectiblemente hacia la Verdad, para caminar a través de las formulaciones que descartan el error, es la *auctoritas fidei ecclesiae:* la autoridad de la fe eclesial, más que el teólogo. Todo esto la gente común de este mundo, incluso la gente con gran cultura e ilustración, no lo tiene por mano y puede tropezar innecesariamente en según qué sutilezas. Por eso, globalmente, prefiero mostrar como orientación básica el *área de la verdad de la fe,* que pide adhesión creyente, y el *área de la comunión,* que pide respeto.

7. Magisterio definitivo y no definitivo. La *Instrucción* de la Congregación de la Fe de 1990

La *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo,* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, apela también a la «disponibilidad a acoger la enseñanza del Magisterio», por una parte, y por otra a la actitud de mayor estudio y discernimiento de los contenidos, las razones y los motivos de sus afirmaciones [29]. En realidad, esta *Instrucción,* y concretamente su n.28, es el mejor comentario al n.25 de *Lumen gentium:* La «reflexión profunda y paciente» corresponde al entendimiento. La «disposición a revisar las propias opiniones y a examinar las objeciones de sus colegas» pertenece a la voluntad.

Esta *Instrucción* conduce a la distinción tripartita entre el magisterio *infalible,* el *definitivo* y el *no definitivo.* Este último nivel del magisterio —no definitivo— es el que pide la actitud de disponibilidad y asentimiento religiosos. Los Obispos alemanes dijeron:

> «Para salvaguardar la verdadera y última sustancia de la fe, aun con peligro de un error en particular, la Iglesia tiene que pronunciar instrucciones doctrinales, que poseen determinado grado de obliga-

la verità della fede cristiana *come egli la vede.* Altrimenti sarebbe veramente solo un funzionario. Egli si opererà anche per apportare alla scienza della fede il contributo a lui possibile, poichè questo fa parte della sua vocazione, nella certezza che ultimamente *Dio solo* sa chi riconosce la sua Parola e che unicamente a Dio spetta el giudizio *ultimo* sulla verità e il valore di una teologia» (SECKLER, M., *Ecclesialità e libertà della Teologia,* en FISICHELLA, R., *Gesù Salvatore, Teologia Fondamentale* [Casale Monferrato 1988], p.63).

[28] Ver la nota anterior: *«Dio solo* sa chi riconosce la sua Parola...».

[29] CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción* (1990), n.28.

toriedad y, sin embargo, por no ser definiciones de fe, llevan consigo cierto carácter provisional, que llega hasta la posibilidad de error» [30].

Con más concisión y precisión lo dice el Card. Ratzinger en la *Introducción* a la *Instrucción* citada:

> «Hay decisiones del Magisterio que no pueden considerarse como la última palabra sobre una materia en cuanto tal, sino que son un anclaje sustancial en una cuestión, aparte de una expresión de prudencia pastoral, una especie de disposición provisional».

El magisterio *definitivo* pide que sus proposiciones sean aceptadas y mantenidas: *«Firmiter etiam amplector et retineo...»*. El magisterio definitivo —si no ha llegado al nivel del dogma de fe o al nivel *de la doctrina de fide divina*— no postula de suyo que su objeto deba ser creído con fe teologal. En cambio, cuando el magisterio *infalible* declara que una doctrina está contenida en la revelación o la eleva a la categoría de «dogma de fe», está pidiendo la adhesión de la fe teologal. Por fin, el magisterio *no definitivo* —digámoslo una vez más— pide una comunión respetuosa que afecta al entendimiento, a la voluntad y al afecto. Dice Max Seckler: «Una decisión que vale *pro nunc,* no por eso ha de valer de todas maneras y en todos los aspectos *pro semper»* [31].

El Magisterio de la Iglesia tiene, pues, dos funciones: por una parte busca el consenso de la comunidad alrededor de la fe, y entonces su juicio es una confesión de fe, o —si se quiere— es la confesión de la fe de la Iglesia, que toma la forma de un juicio asertivo (en cuanto afirma la fe de la Iglesia) o exclusivo (en cuanto descarta el error). Puntualizo que, aun en este nivel de la adhesión de la fe, el juicio de la Iglesia es más una confesión de fe que una enseñanza teórica en el nivel de la doctrina. Por otra parte, la conciencia viva de la Iglesia no cesa de buscar *aliqua intelligentia* cada vez más profunda y, para ello, lanza hipótesis y formulaciones, razona, dialoga, se orienta y se aproxima hacia la Verdad Primera, aun sin poseerla nunca del todo, sino contemplándola como en un espejo, en el peregrinaje a través del tiempo, hasta que pueda contemplarla cara a cara tal cual es [32].

[30] Citado en FINSTERHÖLZ, J., *Calificaciones teológicas*, en *Sacramentum Mundi*, I (Barcelona 1972), col.619.

[31] SECKLER, M., *Ecclesialità e libertà della Teologia*, en FISICHELLA, R., *Gesù Salvatore, Teologia Fondamentale* (Casale Monferrato 1988), p.65.

[32] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 7, § 2; 8, §§ 2-3.

8. **Consensus theologorum** y ***sensus fidelium***

Al Magisterio episcopal hay que añadir dos nuevas instancias de la Iglesia que, en su conjunto, gozan de la *infallibilitas in credendo:* son el consenso de todos los teólogos y el sentido de la fe de todo el pueblo de Dios.

Consensus theologorum: No quiero ocultar el origen de este concepto, surgido frente a la Reforma protestante. La teología católica, en efecto, apelaba al consentimiento de los teólogos *escolásticos* que se evidenciaba como *dictum probans* frente a las tesis de los reformadores. El consentimiento de los teólogos se entiende como una toma de postura doctrinal representativa de la *fides Ecclesiae* [33].

El *consensus theologorum,* entendido en el sentido actual como la *unanimidad* de todos los teólogos en puntos doctrinales importantes, es criterio cierto de la tradición divina. Porque la doctrina del conjunto de los teólogos no puede dejar de apoyarse en la profesión de la fe de la Iglesia, reflejando, por tanto, la Tradición.

Sensus fidelium: Dice así el famoso texto de *Lumen gentium* 12:

> «La totalidad de los fieles que han recibido la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20 y 27) no se puede equivocar al creer, y manifiesta esta prerrogativa suya peculiar mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando —"desde los Obispos hasta los últimos fieles seglares"— expresa su consenso universal sobre cosas de fe y de costumbres» [34].

Newman sostenía que el dogma de Nicea, durante una buena mitad del siglo IV, fue sostenido y mantenido no por la firmeza de la sede romana, de los concilios o de los obispos, sino por el *consensus fidelium* [35]. ¿Qué se deriva de estos conceptos y niveles? Que hay una *indefectibilitas in credendo* y una consiguiente *infallibilitas in docendo* en todos los niveles representativos de la fe eclesial: o bien todos los fieles, o bien todos los teólogos, o bien todos los Obispos en comunión con el Papa, o bien el Papa solo. Fieles y teólogos aparecen como testimonios indefectibles de la fe de la Iglesia, mientras el Papa y los Pastores son sus intérpretes auténticos. La promesa de que la Iglesia estará animada por la asistencia del Espíritu Santo, para que estas instancias del Magisterio no caigan en error ni hagan

[33] LERCHER, L., o.c., p.328: «Theologi hic intelliguntur scholastici».

[34] AGUSTÍN, *De praedestinatione Sanctorum,* 14, 27; PL 44,980. En realidad, la frase de san Agustín dice literalmente: «Desde los obispos hasta los penitentes y los catecúmenos que eran considerados como los últimos fieles laicos», ver *Obras de San Agustín* (BAC, Madrid 1949), p.529.

[35] NEWMAN, H., *Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre* (Maguncia 1959), p.273, citado por KASPER, W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976), p.161.

caer en él, provoca en los fieles una gran esperanza basada en la oración de Jesús: «He rezado por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22,32).

II. QUE ES UN DOGMA EN LA IGLESIA

1. La definición de un dogma de fe

Vale la pena dar cuenta, ante todo, de la definición del Concilio Vaticano I:

> «Se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que está contenido en la Palabra de Dios, escrita o transmitida por Tradición, y que la Iglesia propone para creer como divinamente revelada, ya sea por un juicio solemne, ya sea a través de su Magisterio ordinario y universal» [36].

Esta definición supone dos cosas bien diferenciadas: la revelación divina y la presentación por la Iglesia [37]. El hecho de que la formulación dogmática pertenezca a la revelación de Dios y que, como tal, sea propuesta por la Iglesia, es el fundamento de su *irreformabilidad:* Los dogmas son, en efecto,

> «enunciados de verdades reveladas [...] que es necesario mantener siempre en el sentido determinado de una vez por todas por nuestra madre la Iglesia» [38].

Pero junto a la irreformabilidad de la revelación es posible la *perfectibilidad* de las formulaciones dogmáticas. Por eso, Y. Congar y K. Rahner decían, en un contexto análogo, que el dogma es irrevocable (no se puede *echar atrás* su verdad) pero en cambio es perfectible (se puede prolongar *hacia adelante* su sentido), eso sí, *eodem sensu eodemque sententia* [39]. La perfectibilidad es posible por dos razones:

1.ª Porque en las fórmulas dogmáticas no puede ni es deseable erradicar del todo la envoltura cultural propia del tiempo en que el dogma se formuló, de suerte que un dogma siempre está en equilibrio entre la fijeza de las formulaciones y la atracción de la Verdad

[36] CONCILIO VATICANO I, Const. *Dei Filius:* DS 3001/D 1792.

[37] KASPER, W., *Dogme et Évangile* (Tournai 1967), p.25.

[38] CONGAR, Y., *La Foi et la Théologie* (Desclée, París 1962), p.62. Ver p.54 y 71.

[39] CONGAR, Y., *La Foi et la Théologie* (París 1962), p.62-71; RAHNER, K., *Magisterio,* en *S. M.,* vol.4 (Barcelona 1973), col.392. La frase *eodem sensu eodemque sententia* es de VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium Primum,* c.23; PL 50,668, citada en CONC. VATICANO I, Const. dogmática *Dei Filius:* DS 3020.

primera. De esta manera, Y. Congar presenta el dogma como punto de referencia seguro en cada una de las cuestiones teológicas presididas por una definición dogmática, destinada a descartar una u otra de las herejías surgidas en la historia, pero no como una visión completa de cada una de esas cuestiones o temas.

2.ª Porque la fe, lejos de ser «dogmatista», está dotada de un dinamismo abierto hacia la Verdad primera. La perfectibilidad del dogma es signo y garantía del equilibrio que ha de mantener el teólogo entre la fidelidad a la referencia dogmática y la atracción de la Verdad primera, que mantiene intacta su libertad, con la cual —como toda la Iglesia— se encamina hacia la verdad completa (DV 8). En este dinamismo hacia la Verdad primera volvemos a encontrar la *lucidez* —el *claroscuro* de la fe, como le gustaba notar a R. Garrigou-Lagrange [40]—, la *obediencia,* entendida como el doble acto de escuchar y de dejarse atraer, y la *libertad,* entendida como autodeterminación y riesgo en la elección del camino apropiado. En efecto, en la fe cristiana los dogmas hacen referencia a la revelación, son esencialmente una «anamnesis o recuerdo de la revelación [...] cuando la Iglesia ha tomado conciencia definitiva de su propia fe en un punto que reconoce deberá ser mantenido y propuesto siempre» [41].

Ellos aparecen como señales de referencia del acto de fe, que debe ser total y debe renovarse una y otra vez para que llegue a ser fe *viva y verdadera* [42], es decir, *fe esperanzada que actúa por la caridad.* Los dogmas no pretenden sustituir ni suplantar la sustancia de la fe, cuyo fondo es el acontecer de la Verdad primera que se comunica a los humanos como Palabra y Amor.

Por eso es aún más importante el contenido y el horizonte de la fe que su propio enunciado: «El acto del creyente no termina en el enunciado sino en la realidad», decía santo Tomás de Aquino [43]. Y porque Dios infinito es el contenido y el horizonte de la fe, por eso el dogma tiende a situarse en sus propias dimensiones ante ese contenido real que aconteció y acontece aún en la sacramentalidad de la Iglesia. El dogma tiende siempre a situarse ante ese horizonte divino porque, como decía Guillermo de Auxerre, el dogma es «la percepción de la divina verdad, en cuanto tiende incesantemente a ella» [44].

[40] Ver la descripción del claroscuro de la fe en Garrigou-Lagrange, R., *Las Tres Edades de la Vida Interior* (Buenos Aires 1944), p.607-608. 722.

[41] Kasper, W., o.c., p.25-27.

[42] Ver este concepto en algunos Padres del Concilio de Trento.

[43] Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II-II, q.1 a.2 ad 2; *De Veritate,* q.14 a.8 ad 5um.

[44] Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea,* III, tr.3 c.2 q.1 a.6 sed c.

2. Calificaciones teológicas

Se llaman también *notas* cuando se refieren a calificaciones positivas. Las *notas* intentan describir la relación que tiene una determinada tesis teológica con la revelación y, por tanto, su grado de certeza teológica. Se llaman, en cambio, *censuras* cuando son calificaciones negativas, que intentan expresar la herejía, el error o la inconveniencia de una tesis teológica determinada. Las calificaciones son procedimientos teológicos: pertenecen al método de la teología que quiere reflexionar sobre sí misma hasta alcanzar conciencia de la verdad. «Son regulaciones de lenguaje dentro de la Iglesia» [45], aun cuando la Iglesia no posea ni haya propuesto nunca —de modo oficial— un sistema único de notas y censuras. Las calificaciones teológicas son, por tanto, aquellas valoraciones de los enunciados teológicos que miden la proximidad o el alejamiento que mantienen estos enunciados respecto del dogma de fe. Así, con ciertas oscilaciones según los autores, se suelen clasificar estos enunciados de acuerdo con un esquema que abarca, en positivo, desde el dogma de fe hasta la opinión cierta y, en negativo, desde la herejía a la opinión malsonante. De ahí la tradicional escala: *de fide catholica et definita, de fide, proximum fidei, theologice certum.* Y en negativo: *haeresis, proxima haeresi, error in fide, error, temeraria, piis auribus offensiva...* Se ofrece, pues, un procedimiento teológico para establecer la jerarquía de las verdades [46].

Para entender esta escala descendente de los enunciados de la fe [47], es útil empezar por el *dogma de fe* y su diferencia con aquellas *verdades de fe* que no son necesariamente dogmas pero pertenecen al *depositum fidei.* ¿Cuál es la diferencia entre «dogmas» y «verdades» pertenecientes al depósito de la fe? Para que una verdad de fe sea «dogma de fe» es preciso no sólo que esté contenida explícita o implícitamente en las Escrituras —lo que será testimonio de que forma parte del depósito de la fe—, sino que deberá entrar el factor de la definición eclesial. Así, el Concilio de Calcedonia del año 451 (DS 302) define como dogma de fe *(de fide catholica et definita)* que Jesucristo es una sola persona en dos naturalezas inconfusas, inmutables, indivisibles e inseparables. Lo contrario al dogma es la herejía formal. El dogma no puede ser negado sino que ha de ser

[45] *Sacramentum Mundi,* citando a Walter Kasper.

[46] CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio,* n.11: «Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o "jerarquía" en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» (las insondables riquezas de Cristo).

[47] La misma Escritura está atenta a la «sana doctrina»: 1 Tim 1,10; 6,20; 4,6.13.16; 6,1.3; 2 Tim 1,13-14; 4,3; Tit 1,9; 2,1.7.

entendido en el mismo sentido de las palabras con las que lo definió la Iglesia, pero puede ser explicado, completado, perfeccionado

> «por la contemplación y estudio de los creyentes que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19.51), ora por la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales, ora por la predicación de quienes, a par de la sucesión del episcopado, recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, que la Iglesia, en el correr de los siglos, tiende a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se consumen las palabras de Dios» (DV 8).

Las verdades de fe *(de fide)* no hace falta que hayan sido definidas por la Iglesia. Basta que consten en los testimonios de la revelación, Escritura y Tradición. La proposición *«Dios existe»* no había sido definida por ningún acto del Magisterio extraordinario, pero era una verdad de fe aun antes de la definición indirecta del Vaticano I (DS 3021-3026), que, al menos, la presupone. Bajando la escala, encontramos la *doctrina católica.* Es la enseñanza de los Concilios o de las Encíclicas del Papa, que no contienen definiciones dogmáticas propiamente dichas. Descendiendo más, encontramos finalmente la *enseñanza de un Obispo,* a la cual, según el Vaticano II, se ha de prestar «religiosa sumisión del espíritu [...] Esta religiosa sumisión de la voluntad y del entendimiento de modo particular se debe al Romano Pontífice» [48].

He aquí el cuadro de las notas y censuras que ofrece B. de Xiberta [49].

Notas:

1. *De fe divina:* Proposición que contiene una *doctrina revelada.*
2. *De fe divina y católica: Proposición revelada y propuesta como tal por la Iglesia,* por medio de una definición solemne, o por el magisterio ordinario y universal. Suele denominarse «dogma de fe».
3. *Próxima a la fe:* Proposición que comúnmente *es considerada como revelada por muchos teólogos.*
4. *Doctrina católica:* La que *se contiene claramente en la profesión o proposición de la Iglesia,* si bien todavía no es impuesta perentoriamente como objeto de fe pública.

[48] CONC. VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium,* n.25; *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo,* de la Congregación de la Doctrina de la Fe, de 24.V.1990, n.23.

[49] XIBERTA, B. DE, *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1949), p.332. El autor se ha inspirado, según su propia declaración, en ZAPELENA, T., *De Ecclesia Christi* II (Roma 1940), p.107. Ver también SALAVERRI, I., *De Ecclesia Christi,* III, en PATRES SOCIETATIS IESU IN HISPANIA PROFESSORES, *Sacrae Theologiae Summa,* I (Madrid 1958).

5. *De fe eclesiástica:* Proposición *virtualmente revelada,* pero no definida de modo infalible por la Iglesia.

6. *Teológicamente cierta:* Proposición deducida de *una premisa revelada y de otra premisa cierta* según la razón natural.

7. *Conclusión escolástica:* Proposición que se deduce *probablemente* de la verdad revelada, según los principios propios de alguna escuela o sistema.

Censuras:

1. *Herética:* Proposición inmediatamente opuesta a la verdad de fe católica o dogma de fe.

2. *Próxima a la herejía:* Proposición directamente opuesta a la verdad próxima a la fe.

3. *Sospechosa de herejía:* Proposición que o bien supone una herejía o conduce a ella.

4. *Errónea en la fe:* Es una proposición contraria a la que es de fe eclesiástica.

5. *Errónea:* Proposición directamente opuesta a una teológicamente cierta.

6. *Temeraria:* Proposición sin suficiente fundamento.

7. *Escandalosa, Sediciosa, Cismática, Piis auribus offensiva,* mal sonante.

(Los títulos indican lo que significan.)

Un teólogo actual, W. Beinert, facilita así a los lectores de hoy la sinopsis de las notas y de las censuras [50]:

a) *Verdad formalmente revelada y como tal definida por el Magisterio* (dogma formal).
Nota: *De fide divina definita.*
Censura: *herejía formal.*

b) *Verdad formalmente revelada* (dogma material).
Nota: *De fide divina.* Censura: *herejía manifiesta.*

c) *Verdad revelada, que el Magisterio ordinario enseña como revelada.*
Nota: *De fide.*
Censura: *herejía.*

d) *Verdad conexa con un dogma, sobre la cual el Magisterio no se ha pronunciado definitivamente.*
Nota: *Próxima a la fe.*
Censura: *Próxima a la herejía.*

e) *Conclusión teológica* (premisa mayor revelada, premisa menor de razón).
Nota: *Teológicamente cierta.*

[50] BEINERT, W., en su *Diccionario de Teología Dogmática* (Barcelona 1990), p.414.

Censura: *Sentencia falsa.*
f) *Sentencias comunes, ciertas, probables, piis auribus offensivae...* (Sus nombres indican lo que significan.)

III. EL TEOLOGO EN LA IGLESIA Y ANTE EL MAGISTERIO

1. El punto de partida [51]

El objetivo deseado aquí es la comunión intelectiva y afectiva entre Pastores y Teólogos. Aunque sería necesario trabajar el tema desde diversas dimensiones —teológica, eclesiológico-canónica, histórica y pastoral— no podré ofrecer más que un «status quaestionis» teológico, que ayude a hacer un primer discernimiento con sinceridad y verdad.

Pero hay que respetar los límites: no es buena la ambición de adentrarse en lo más profundo de la cuestión. Debo seguir un camino modesto: tomar una orientación, sin querer definir absolutamente la cuestión. Yves M. Congar se muestra a menudo como maestro en esta forma de trabajar: parece establecer una estrategia teórico-práctica para situarse debidamente. Esto es lo que debo hacer en el tema que nos ocupa. El intento de posesión total de la verdad fracasaría, entre otras cosas, por el hecho de que la verdad a considerar tiene dimensiones prácticas, pastorales y jurídicas que sólo podré apuntar.

2. El teólogo ante el Magisterio. Planteamiento teórico

a) *Sobre la eclesialidad y la cientificidad de la fe*

El pensamiento católico debe decir algunas cosas que aparentemente chocan entre sí. Debe decir que la teología es un *servicio eclesial,* porque es «la ciencia de la fe». Pero debe decir también que ella es *ciencia,* en un sentido analógico pero propio.

a) *Eclesialidad.* El teólogo debe sentirse atraído por la fe y trabajar en función de la fe que le precede y le ilumina. No existe una verdad «oficial» a la cual el teólogo deba someterse por sentido de disciplina. Lo que existe es el advenimiento de la fe: la donación de Dios (el Padre) por Cristo en el Espíritu. Este acontecimiento real y objetivo (aunque no se puede objetivar porque es divino) trasciende a los Obispos y teólogos y nos sitúa a todos en el nivel de la adhesión de la fe y de la confesión. La teología de los teólogos cris-

[51] OLIMÓN NOLASCO, M., SÁNCHEZ GARCÍA, U., *El teólogo en la Iglesia de hoy.* Symposium universitario (México 1990).

tianos debe ser confesional y confesante, como también debe serlo el magisterio de los Obispos. Los Obispos y los teólogos son servidores de la *fides Ecclesiae* no porque una autoridad extrínseca así lo haya decidido sino porque el acontecimiento de la fe exige un reconocimiento y una adhesión libres por parte de todo creyente, ya sea obispo o teólogo [52]. La verdad en sí misma es atractiva y atrayente: «provoca» la adhesión de todos los cristianos, y también de los que cultivan la teología. A ellos les exige que expresen la realidad misma de la fe en forma de confesión e incluso de doctrina inteligible.

Hemos visto, en efecto, que la Teología no es una pura ciencia positiva, histórica, que trata de decir lo que es el cristianismo en su figura visible y descriptible. Esto puede ser algo muy útil y la teología suele hacerlo por añadidura. La teología, como ciencia hermenéutica, debe además adentrarse en el misterio, para afirmar en conceptos racionales, en lenguaje simbólico y en términos práxicos cuál es la situación del hombre y de la Iglesia ante su Dios, por las mediaciones de Cristo y del Espíritu. Cuál es, para el hombre y para la Iglesia, la cercanía de Dios que se da en Cristo y en el Espíritu, así como en las mediaciones eclesiales y humanas de la Palabra y del Amor.

Esta es la situación del teólogo ante el acontecer de la fe, entendida como la dispensación de Dios. Se siente atraído a confesarla, y a confesarla con la máxima objetividad y solvencia, esto es, con la máxima veracidad. Por eso, la ortodoxia se distingue del «oficialismo». Porque este último es una actitud disciplinaria, mientras que la ortodoxia es y debe ser fruto de la atracción que experimenta el teólogo hacia la fe y hacia la comunión que emana de la *fides Ecclesiae.*

b) *Cientificidad.* El teólogo debe tener la capacidad analítica y objetiva del científico, ya que, simultáneamente a su dimensión creyente y eclesial, la teología es «ciencia», es decir, está relacionada con el análisis objetivo, racional e histórico, que tiende a la evidencia [53].

Análisis objetivo: porque, como he dicho, no se trata de crear una verdad oficial sino de descubrir o desvelar la realidad verdadera escondida en la letra de la Escritura, en la historia de la Tradición y, en

[52] La *Instrucción* de 1990 reconoce la exigencia legítima de libertad, en el sentido de ausencia de coacción, como condición requerida para la búsqueda leal de la verdad (n.32). También dice: «Ninguna autoridad humana tiene derecho a intervenir, con coacción o sin presiones, en esta opción (la de la adhesión a Dios) que está por encima de los límites de su competencia» (n.36; cita *Dignitatis humanae* n.9-10).

[53] Solamente debe llamarse ciencia la verdad de aquellas cosas que aparecen con evidencia al entendimiento (HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa Quaestionum Ordinariarum,* a.6, q.1, fol.42v. Edición fotoimpresa del original de 1520, por The Franciscan Institute St. Bonaventure [Nueva York 1953]). Ver ROVIRA BELLOSO, J. M., *Sobre el mètode teologic en Enric de Gand:* RCT VIII/1 (1983) p.191-202.

definitiva, en el misterio cristológico en el que se nos ofrece —como en una imagen— la revelación de Dios único y trinitario y también el sentido de la existencia humana.

Análisis racional: para que brille en la confesión del teólogo la *«intelligentia fidei»,* la cual tiende a expresarse en el mayor grado posible en conceptos, proposiciones y razonamientos, que por su naturaleza tienden a la evidencia, de forma que puedan ser comprendidos universalmente. En la práctica: que puedan ser entendidos por otros seres racionales, creyentes y no creyentes. La *Instrucción* de 1990 pide explícitamente que «la razón pueda hacer la reflexión sobre la doctrina revelada» (n.10).

Análisis histórico-hermenéutico: porque los problemas teológicos tienen una historia, y la forma más objetiva de aproximarse a ellos y a su sentido es la de estudiar sus planteamientos diacrónicos a través de los cuales pueden entreverse las soluciones.

Incluso es bueno que situemos la reflexión racional inherente al saber teológico sobre el despliegue real —es decir, histórico— de las cuestiones, con el fin de evitar el subjetivismo. Es aquí donde el teólogo encuentra el lugar natural para un diálogo fecundo con el Magisterio, el cual se ha expresado también en la historia. La *Instrucción* de 1990 exige que el teólogo utilice «las ciencias históricas» y también las otras «ciencias humanas, para comprender mejor la verdad revelada acerca del hombre» (n.10).

En resumen, la Teología es la investigación cuya finalidad es la de llegar a entender una Palabra que nosotros no hemos generado sino que nos precede [54]. El teólogo es el hombre que, en la fe de la Iglesia, intenta entender el Logos que habla y se comunica.

[54] RATZINGER, J., *Introducción* a la *Instrucción sobre la Vocación Eclesial del Teólogo,* de la Congregación de la Doctrina de la Fe de 24.V.1990. La misma Instrucción ofrece no menos de siete variantes de esta definición de Teología:

a) «(La Teología) implica la investigación creyente de la comprensión de la fe» (n.1);

b) «Es la reflexión cada vez más profunda, guiada por el Espíritu Santo, sobre el contenido de la misma fe, en el intento de mostrar su racionalidad a aquellos que la piden» (n.5);

c) (Es) una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia (n.6);

d) «La ciencia teológica busca la inteligencia de la fe, respondiendo a la invitación de la voz de la verdad ayuda al Pueblo de Dios, según el mandamiento del Apóstol (cf. 1 Pe 33,15), a dar cuenta de la esperanza a aquellos que la piden» (n.6);

e) «La teología contribuye a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de aquellos que aún no conocen a Cristo lo puedan buscar y encontrar» (n.7);

f) «La tarea propia de la teología (es) la de entender el sentido de la Revelación» (n.10);

g) «La teología, en cambio, adquiere de forma refleja una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios, contenida en la Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia bajo la guía del Magisterio, se esfuerza en esclarecer la

b) *Función del teólogo en la Iglesia de la Comunión*

La Iglesia es una comunión con vocación universal, no un partido humano excluyente. La Iglesia es una Comunión con el Padre y el Hijo, en un solo Espíritu, no un partido político. Por eso es adecuada la observación del obispo Joan Carrera cuando dice que la unidad de la Iglesia no es la uniformidad, consistente en que todos deban hacer lo mismo, sino la unidad según la cual la Iglesia puede asumir como propias y legítimas las opciones y actitudes *diversas* que toman sus miembros. Esta es la unidad de la pluriformidad eclesial. Entramos de lleno en el tema de la Pneumatología: ningún nivel de la comunión eclesial está carente del aliento lúcido y afectivo del Espíritu Santo [55]. La institución, afirma W. Kasper, debe ser continuamente vivificada, dinamizada y desanquilosada por la fuerza del Espíritu, porque los elementos institucionales no son la garantía o póliza de seguros de la obra del Espíritu Santo, sino que El es la garantía de la perdurabilidad y vitalidad de la institución [56].

Esto está dicho para mostrar algo esencial en la comunión de la Iglesia: en la base, se encuentra el *sensus fidelium;* se encuentra la fe de la Iglesia fielmente reflejada en lo que creen todos sus miembros [57]; en el nivel del pensamiento existe el famoso *consensus theologorum,* como instancia doctrinal que en su unanimidad no puede dejar de expresar la *fides Ecclesiae;* finalmente, está la instancia de los Pastores que, en su enseñanza común, expresan auténticamente la única e indefectible *fides Ecclesiae,* en el nivel del magisterio ordinario y extraordinario *(«infallibilitas in docendo»).* Esta misma fe la expresa el vértice de toda la Iglesia, el Papa, asistido por el Espíritu de Cristo «para que su fe no desfallezca». Por tanto, donde está la Iglesia de Cristo está la adhesión indefectible a la verdad de Cristo y está el Espíritu de Cristo, que habita cada una de sus instancias.

enseñanza de la Revelación frente a las instancias de la razón, y lo hace de forma orgánica y sistemática» (n.21).

[55] «Según el testimonio de la Escritura, el Espíritu es dado a todos los bautizados. El Espíritu no está reservado con exclusividad a un determinado status o clase de la Iglesia. ¡Todos son Espirituales! (Gál 6,1)». KASPER, W., *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 160. Ver también p.158: «Una eclesiología construida a partir de la pneumatología concebirá más la Iglesia como acontecimiento, en que la verdad, libertad y justicia venidas al mundo con Jesucristo permanecen vivas en la historia».

[56] KASPER, W., o.c., p.159: «La institución debe ser continuamente vivificada, dinamizada y desanquilosada por el poder del Espíritu. Por eso, los elementos institucionales no son garantía y seguro de la obra del Espíritu. Más bien la Iglesia es en su forma institucional sacramento, es decir, realidad significante».

[57] CONCILIO VATICANO II, LG 12, ya citado en el texto. Este pasaje aparece en conexión con DV, que presenta la transmisión de la revelación no sólo a través de las fórmulas de la fe, sino a través de lo que ella misma es y de todo lo que ella cree.

N. B. *El teólogo ante la infalibilidad pontificia.* El teólogo católico acepta cordialmente la infalibilidad pontificia y está tranquilo y en paz ante ella. La infalibilidad pontificia está supremamente regida por dos grandes principios: el de la *encarnación* y el de la soberana *iniciativa de Dios.*

Según el primero, «Tú eres Pedro... y todo lo que atares en la tierra será atado en el cielo». Quiere decir que existe una «sinergia» entre Dios y el Magisterio petrino, promovida por la soberanía de la voluntad del Padre, por el dinamismo de Cristo glorioso, donador del Espíritu *de la Verdad* (Jn 14,17; 15,26; 16,13).

Según el segundo, Jesucristo no queda con las manos ligadas, como diría Teresa de Jesús, por el hecho de la infalibilidad. Esta, en efecto, no supone que el *«depositum fidei»* se sustraiga de las «manos» del Padre, de Cristo glorioso y del Espíritu, para colocarlo en último término en las manos del Pontífice romano. La Trinidad divina continúa teniendo la iniciativa del acontecimiento de la fe, sin que los hombres podamos añadir ni una *iota* o una *tilde* al *depositum fidei.* Esta es la razón de que el Concilio Vaticano I pusiera *condiciones de posibilidad* a la infalibilidad pontificia. Esta ha de actuar de forma que exprese la voluntad de Cristo, Maestro y Señor, de modo que siga siendo verdad esta doble formulación: *a)* el Papa es infalible; *b)* el Papa es infalible *cuando habla ex cathedra,* esto es, como portavoz de la Tradición de Pedro y de los Apóstoles, además de hacerlo en materia de fe y de costumbres. El Señor Jesús no quiere que los cristianos —los católicos— vivamos con el temor de que, de un modo subjetivo o arbitrario, el Papa proclamara una nueva verdad. No es ésta la naturaleza de las cosas: *la Tradición está ahí,* mostrando lo que puede ser objeto de definición por parte del Papa, del Papa y del Concilio, o del Magisterio ordinario universal, órganos expresivos de la Tradición.

3. **El estado práctico de la cuestión**

En la actualidad, no es todavía suficientemente buena la situación práctica de la teología en la Iglesia. En Europa, y sobre todo en los países latinos, o bien es poco significativa, o bien intenta buscar una independencia por caminos demasiado próximos a la teología liberal (superada ya por Barth y Rahner) como si la teología perdiera su identidad eclesial, o bien —en el polo opuesto— aparece demasiado subordinada y como condicionada al trabajo de los Pastores.

En la práctica ¿se sabe exactamente qué franja eclesial deben ocupar los teólogos? ¿Enseñanza en las facultades y en los seminarios? ¿Opinión pública, formación cultural e ideológica de nuestro

tiempo? ¿Qué régimen de libertad y de responsabilidades es el propio de los teólogos? Es cierto que el eco de los grandes teólogos de lengua alemana o francesa aún no se ha extinguido (Rahner, Balthasar, Chénu, Congar, Schmaus, Max Seckler, Fries, Kasper...). Es cierto que en Italia, Francia y América ha surgido una generación sólida y significativa de buenos profesores: Bruno Forte, Severino Dianich, Piero Coda, André Ganoczy, Louis Chauvet, Jean-Luc Marion, J. M. R. Tillard, Olegario González, Juan Luis Ruiz de la Peña... (Cito estos dos últimos teólogos como un índice de que en España hay una teología mucho más significativa que la que se produjo con anterioridad al Concilio Vaticano II.) Cierto, también, que la *Instrucción* de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la vocación eclesial del teólogo y la reflexión de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la CEE, titulada *El teólogo y su función en la Iglesia,* determinan las funciones y el régimen de los teólogos. Es muy interesante la forma como lo hacen, pero creo que, en la práctica, es insuficiente para resolver *todos* los problemas planteados [58], como sin duda es insuficiente esta reflexión.

Ahora bien, cuando los hechos indican una salud insuficiente hacemos bien al intentar optimizarla y al mismo tiempo acostumbrarnos pacientemente a semejante insuficiencia. En la actualidad, a la teología *le cuesta encontrar su función en la Iglesia; le cuesta encontrar su nivel de utilidad eclesial.* Como si a veces se pensara que lo más práctico fuera prescindir de ella. Como si no fuera una instancia eclesial en la que puede auscultarse la verdadera *fides Ecclesiae.* En los países germánicos se ha llegado al *status* de profesor de teología en una universidad del Estado. Este *status* ha sido alabado por el papa Juan Pablo II en el famoso *Discurso de Altöting* a los teólogos. Sin duda la universidad crea un terreno fértil y exigente como ámbito de diálogo académico. En los países latinos, la figura del teólogo es la del profesor de teología en una Facultad eclesiástica.

Pero ¿en qué consiste el peculiar nivel de la teología? ¿Cuál es su «utilidad» eclesial? A veces se menosprecia que a las Facultades de Teología tan sólo se les reconozca su capacidad de formar al clero, pero ésta es ya una función eclesial importantísima, más impor-

[58] Me parece insuficiente porque proclama la necesidad de una concordia entre el magisterio de los Obispos y los teólogos pero no propone con suficiente realismo los términos del reconocimiento mutuo, ni ofrece los recursos y los medios jurídico-prácticos para ejercer este mutuo reconocimiento y diálogo. Ejemplo de una concordia poco analizada es el n. 12: «En teología la libertad de investigación se inscribe dentro de un saber racional el objeto del cual ha sido dado por la Revelación transmitida e interpretada por la Iglesia bajo la autoridad del Magisterio». Esta afirmación puede crear una imagen deficiente de las relaciones entre teólogos y Obispos, como si el teólogo fuese el sujeto de la provisionalidad de la investigación y cada Obispo fuese —en relación a cada teólogo— su última y definitiva palabra. ¿Es exactamente así?

tante que la de unos teólogos dedicados a formar... futuros teólogos. Pero, en realidad, esta «fe en estado de ciencia» que es la teología ha de tener una «utilidad eclesial» más amplia aún, que durante todo este libro he andado subrayando y que en el último capítulo aparecerá con toda su fuerza: la teología tiene como «rol» principal *contribuir decisivamente a inculturar la fe en una sociedad determinada,* haciendo plausibles los presupuestos y las consecuencias de esta fe en la cultura del tiempo. La teología ha de contribuir a disminuir los obstáculos para la fe de las personas y *ha de mostrar, en definitiva, el fulgor atrayente del acontecimiento de la fe.*

Volveremos a hablar de esta figura del teólogo que, más que ejercer una función individualista, ejerce un carisma comunitario, situado entre los catequistas, los pastores y los profetas. Esta figura es, hoy, nuevo motivo de controversia después de que, en la época conciliar, los Obispos «se dejaron llevar dócilmente por los teólogos» [59]. En cambio, hoy día, existen seguramente dificultades para que su función teórico-práctica sea plenamente reconocida en la Iglesia como función o instancia colectiva, de suerte que se pueda mostrar la bondad o utilidad social del *«coetus theologorum»* para el cuerpo de la Iglesia.

¿Por qué existe este déficit de reconocimiento? ¿Por qué existe una cierta reserva episcopal en el momento de señalar funciones y tareas a los teólogos? El Card. Joseph Ratzinger dice manifiestamente que los teólogos, además de ser profesores de teología de una Facultad eclesiástica o civil, ocupan en la actualidad una función en la opinión pública eclesial y «han sido descubiertos por los medios de comunicación» [60]. No me extrañaría que estuviese ahí una de las claves más importantes de que la relación obispos-teólogos (y viceversa) se plantee bajo la doble forma de un juego de temores que desvela una dialéctica de poderes.

En efecto, los teólogos producen teología en dos niveles con un grado diverso de conflictividad: el de la teología académica (Manuales y Tesis doctorales), que presenta poca conflictividad, centrada, en todo caso, en la oportunidad de su enseñanza a los futuros clérigos. Luego está el nivel de la teología de opinión: ensayos teológicos relativos a la vida cristiana y a la Iglesia (moral y pastoral), con un grado mucho más elevado de conflictividad. Es suficiente recordar, al respecto, el pequeño libro *Carisma, Iglesia y Poder* de Leonardo Boff, o el n.120 de la revista «Concilium», sobre los ensayos y corrientes actuales de Teología Moral. En este nivel, el profesor de teología —también en los países latinos— adquiere cierta relevancia

[59] RATZINGER, J., ibid.
[60] Ibid.

pública como promotor de opinión. Aquí se da un motivo de confrontación que no quiero ocultar. En efecto, en el campo de la opinión pública confluyen los dos magisterios —el de los obispos y el de los teólogos— sin que puedan darse las garantías jurídico-prácticas para una confluencia acorde que evite *a priori* toda discordancia [61].

4. Caminos de normalización

1.° *Situar bien los elementos teológico y canónico de la cuestión*

a) La doctrina de la no identificación de los tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— tiene su arraigo en las raíces del derecho natural, no sólo en el derecho positivo o en determinadas formas refinadas de democracia. También en la Iglesia conviene que, de acuerdo con el ser de la Iglesia, se autonomice la actuación de las tres funciones, de forma que las tres transparenten el primado de la *fe de la Iglesia.*

b) El campo de la libertad eclesial y científica del teólogo ha de ser garantizado por la misma ordenación canónica y jerárquica de la Iglesia. Cuando la *Instrucción* de 1990 conecta el nivel teológico de la relación entre obispos y teólogos con el nivel jurídico, lo hace de forma quizás todavía insuficiente. Dice, en efecto, que en el caso del teólogo, la adhesión teologal a la fe queda completada a nivel jurídico con la *venia docendi* a la cual responde la obediencia jurídica y el juramento del teólogo de enseñar en nombre de la Iglesia. Está muy bien. Está muy bien siempre que quede claro que en primer lugar está la primacía de la *oboedientia fidei* del teólogo al acontecimiento de la fe y a la fe de la Iglesia. Luego está la obediencia canónica, religiosa y jurídica (comunional) del teólogo a su Obispo. En estas condiciones puede darse la *venia docendi,* como coronamiento del *assensus fidei* y del *affectus communionis* del teólogo. De otra suerte, si imaginamos la *venia docendi* no como el fruto último de la fe sino como la *fuente de donde dimana la obediencia del teólogo,* re-

[61] Oí decir al recordado obispo José Capmany que los teólogos hemos actuado a veces con demasiada rapidez, como si nuestras opiniones fuesen tesis probadas, o bien hemos incidido directa y corporativamente sobre la opinión pública, cuando de hecho la *Instrucción* de 1990 nos pide prudencia. Desde el otro punto de mira: a veces los Obispos no han tenido suficientemente en cuenta que la Iglesia necesita un campo libre para favorecer el trabajo teológico en su vertiente «científica». Creo que no han reconocido la necesidad de este ámbito porque la jerarquía, en tanto que instancia decisoria, ha dirimido rápidamente lo que debería haber sido objeto de un proceso en la instancia judicial específica, precedida por un ámbito de debate teológico intraeclesial.

sulta que la imaginación tanto de los obispos como de los teólogos podría ver esta *venia docendi* como una atadura extrínseca y corta para sujetar al teólogo [62], no como la alianza o pacto que expresa el deseo mutuo de caminar en la investigación de la verdad y en el afecto de la comunión.

Ya he dicho que es la obediencia de la fe la que configura la orientación del teólogo como creyente, *situado en una función pública de responsabilidad eclesial* cual es la docencia de la teología, para cuya dedicación visible y exterior necesita, como un sello, la *venia docendi*. En este estado de cosas, la obediencia de la fe se refiere directamente a Dios, mientras que el ámbito personal del *affectus communionis* se refiere directamente al obispo. Por su obediencia de comunión al obispo, el teólogo ha de ser humilde y prudente: no se ha de interferir en la sana pastoral de una Iglesia local o de la Iglesia universal, porque ésta tiene sus rectores, mientras la responsabilidad del teólogo no es *directamente* pastoral. Pero la obediencia al obispo no debe afectar, al menos de modo inmediato, a la dimensión científica de la teología, la cual, en tanto que *intelligentia fidei*, debe conservar su autonomía relativa: la que corresponde a la sana razón, con su tendencia propia hacia la verdad [63]. Con su capacidad, en suma, para decir al mundo cuál es la realidad de la fe cristiana, así como con capacidad de decir a la Iglesia cuál es la *dirección de la fe*, en su proyección esperanzada y en su promoción de caridad fraterna. Así queda clara la función *in-directamente pastoral de la teología*, mientras —como he dicho— la función de los pastores y rectores es *directamente pastoral*.

La Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe en su Declaración *El teólogo y su función en la Iglesia* (20.X.1989), cuando proclama la eclesialidad de la teología, hace dos afirmaciones suplementarias de gran valor:

Si la teología es una función eclesial, hay que llegar a la conclusión de que el «Magisterio eclesial no es una instancia ajena a la teología, sino una instancia intrínseca y esencial a ella» [64]. Esta afirmación significa que el *«locus communionis»* es un verdadero *«Sitz*

[62] *La imaginación (l'imaginaire)* podría representar sesgadamente este tipo de contrato teológico-jurídico entre el teólogo y su obispo, bajo la forma unilateral de una sumisión directa de la inteligencia del teólogo a la voluntad del obispo, sumisión exigida por la obediencia canónica.

[63] Ved lo que dice Walter Kasper sobre la obediencia: «La eclesialidad de la fe no se expresa primariamente en la actitud obediente ante el ministerio eclesial. Eclesialidad no se expresa en primer lugar en bajar la cabeza y tragar, sino en oírse y salir al encuentro mutuamente. Cada uno debe llevar a los otros en la fe, animarles y, si llega el caso, criticarles... Así todos tienen que oírse mutuamente y aprender de los demás» (KASPER, W., o.c., p.162).

[64] JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, n.5.

im Leben» para el teólogo. Indica que la situación desde la que se piensa y se expresa la teología no es de ningún modo exterior a su contenido. Y esa situación es la comunión eclesial. En cambio, decir que el magisterio es una instancia intrínseca a la teología, no implica la pretensión de que los teólogos sean unos simples altavoces y meros exégetas del magisterio de los Obispos y del Papa y que su función consista *sólo* en repetir o explicar las declaraciones del Magisterio (n.9). Se insiste poco, por otra parte, en que la teología puede llegar a preparar las aserciones del Magisterio.

Lo que creo sería excesivo sería decir que el Magisterio es norma que incide directa e intrínsecamente en la dimensión científica de la teología. La teología como actividad de la inteligencia de la fe sólo se mide y es atraída directamente por la verdad de la Palabra viva del Padre entendida a la luz del Espíritu. La cientificidad de la teología es, por así decir, una instancia que debe ser autónoma y libre para que pueda existir precisamente la teología católica como ciencia de la fe. Imaginar el ensamblaje teológico-jurídico entre obispos y teólogos como si se hubiera de producir una subordinación directa y jurídica de la inteligencia de la fe del teólogo a la voluntad del Pastor, sería, dicho con toda honestidad, desnaturalizar las cosas. La persona del teólogo es obediente al Obispo. La inteligencia del teólogo aparece abierta a la luz de Dios, ya que la verdad no se impone de otra forma más que por la fuerza que la verdad misma posee [65], de tal manera que cuando el hombre tributa homenaje a Dios, «en el homenaje racional de su fe, ninguna autoridad humana tiene competencia para intervenir» [66].

2.º *El buen uso del derecho*

Paradójicamente, una de las formas de garantizar el campo de libertad y de diálogo del teólogo consiste en la posibilidad de que, cuando un teólogo emita opiniones que tengan connotaciones que se extiendan desde las proposiciones «ofensivas para los oídos piadosos» hasta la «herejía», se instruya —si el caso lo requiere— el debido proceso en su forma canónica, después de un conciso debate teológico intraeclesial que podría tener lugar en el seno de las Comisiones Teológicas diocesanas o interdiocesanas. El derecho canónico, al vigilar las extralimitaciones reales, custodia el campo de la libertad, de forma análoga a como un precepto negativo, al vetar una

[65] Ver CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n.1.

[66] CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción* de 1990, n.36, que cita *Dignitatis humanae*, 8-10.

franja definida de terreno moral, asegura la acción libre en los otros terrenos no vetados. De manera análoga, cuando se quiere asegurar la estabilidad de un cargo, y protegerlo de cesamientos arbitrarios, hay que definir bien las causas posibles de cese.

La comunión de la Iglesia exige que los Pastores custodien el rebaño, pero no exige que los pastores, en tanto que poder ejecutivo, corrijan al teólogo directamente, sin ese diálogo y discernimiento en buena fe que en definitiva es el «juicio», y sobre todo el juicio eclesial. Por eso es adecuado que en la Iglesia universal y en las diocesanas haya comisiones de doctrina que puedan asesorar e incluso avisar a los teólogos; y conviene sobre todo que sea el «poder judicial» el que pueda juzgar, imponer censuras o retirar la *venia docendi.*

El teólogo se encontrará de esta forma *in Ecclesia* y *sub fide Ecclesiae,* pero no en una relación servil o indefensa frente a su Obispo o frente a la Sagrada Congregación de la Fe. En una palabra, el derecho canónico y en su caso el proceso canónico pueden y deben contribuir a asegurar el campo de libertad de acción del teólogo.

3.º *Subrayar la importancia del* affectus communionis

La razón es que racionalmente y jurídicamente resulta difícil prever *a priori* todos los puntos de fricción. En todo caso, es muy importante la afectividad, la capacidad de encuentro positivo, la relación, el clima. Más en el estado actual de la Iglesia que quiere alcanzar el nivel normalizado de ser la Iglesia de comunión, dejando a un lado tanto el autoritarismo como el juego mecánico de las mayorías, que en la sociedad civil es prácticamente necesario, mientras que la Iglesia puede aspirar a un consenso y a una comunión realmente guiada por el Espíritu. Las dos cosas —autoritarismo y simple juego de las mayorías— no se acuerdan bien con la Tradición viva. Por eso es bueno, al llegar aquí, recordar los tres principios (criterios según Kasper) para conseguir la eclesialidad de la fe y de la teología: 1.º El Espíritu Santo; 2.º El amor a la Tradición, y 3.º La práctica del diálogo entre el Magisterio y los teólogos [67].

Con la afectividad de la comunión se endereza también la confianza mutua, que nos lleva a discernir las formas más adecuadas de trabajo y de legítima exposición o expresión de este trabajo al Pueblo de Dios. Junto a la confianza mutua ha de renacer la esperanza en que la *fides Ecclesiae,* en su forma de sencillez evangélica, será

[67] KASPER, W., o.c., p.163-166.

aceptada por el pueblo de buena voluntad. Finalmente, la esperanza teologal y la confianza mutua, bien unidas, son necesarias en una Iglesia donde el *sensus fidelium* puede alcanzar la alta consideración de aparecer como rostro de los laicos en una Iglesia que se manifiesta como institución y como pueblo de Dios *animado por el Espíritu Santo.*

4.º *No confundir el pluralismo de las escuelas y la diversidad de opciones teológicas con el relativismo*

Creo sinceramente que hoy día se da una situación entre la pluralidad de teologías que es bastante distinta de la situación en los primeros siglos de la Iglesia, sobre todo si nos fijamos en la época de la formación del canon escriturístico. Suele decirse, en efecto, que el Nuevo Testamento contiene diversas teologías. Es verdad. Lucas es distinto de Mateo y éste de Pablo o de Juan. Pero en la Sagrada Escritura, inspirada por un mismo Espíritu, la letra de uno de estos autores no tiene ni la fuerza ni la relevancia de primer plano capaz de contraponerse a la letra de cualquiera de los otros. Ambas letras se refieren directa y apasionadamente a Cristo vivo y se entienden allí donde el Espíritu es Señor porque ejerce su señorío, y porque permite decir *Kyrios Iesus.* Dicho sencillamente: es una letra muy empapada de Espíritu, mientras que hoy día nuestra letra es más conceptual/racional que espiritual y, por tanto, más difícil de situar en la unidad del único Espíritu. De ahí que la letra de las teologías de hoy sea más dura y menos espiritual y, por tanto, más difícil de ser llevada a la unidad del Espíritu.

Otra *crux theologorum* es la señalada asimismo por Walter Kasper: la cruz reside en la dificultad existente cuando se quiere acercar al máximo las conclusiones basadas en la historia de la tradición y las proposiciones esenciales de alcance universal: aún no hemos resuelto con suficiente éxito el problema de la relación entre verdad histórica y un pensamiento esencial de valor universal [68]. En mi trabajo teológico, me ha parecido encontrar este punto de encuentro entre verdad histórica y verdad universal en aquella reflexión que partiendo de la diacronía, en toda su complejidad, llega a establecer una conclusión «espiritual», de fondo simple y de alcance abierto a la universalidad. En concreto: en el estudio de la historia de los sacramentos me ha parecido llegar a una verdad de alcance general:

[68] KASPER, W., *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit* (Verlag Kosel, Munich 1967); traducción española: *Unidad y pluralidad en Teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969), p.30.

Cristo vivo se hace encontradizo y comunica su Santo Espíritu a través de la visibilidad de los símbolos en la Iglesia de la fe.

Esto nos lleva a un tercer punto, ya insinuado: la relación entre las formulaciones y la fe. En este punto, Lutero aparece como el guardián de la tradición y Tomás como el audaz y progresivo. *«Tolle assertiones et christianismum tulisti»*, contestó Lutero al escéptico Erasmo [69]. Aquí es Lutero el conservador, y hace bien en serlo. A pesar de que A. von Harnack definiera la reforma protestante como el final del cristianismo dogmático y el retorno al Evangelio original [70].

Tomás, con su doctrina de la analogía, aparece como renovador, y hace bien en serlo. La analogía mantiene el valor de las proposiciones en materia de fe (dogmas). Insiste, sin embargo, en la necesidad de mantener con mayor fuerza aún el misterio que palpita escondido en estas aseveraciones. *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* [71], dice lapidariamente. Entre estas dos frases, la de Lutero y la de Tomás, la teología apuesta humildemente por entender la fe, es decir, por formular algo del misterio que depasa toda formulación.

Es necesario, por tanto, no una relativización de las formulaciones de la fe, sino —en la línea del n.24 de la *Instrucción* de 1990— un discernimiento metódico y riguroso, atento tanto a las carencias que puedan acompañar a las formulaciones doctrinales como a obtener aquella perspectiva y balance de la verdad que se realiza en el tiempo.

5.º *No todas las proposiciones del Magisterio son definitivas*

Correlativamente al hecho de que no todas las opiniones teológicas son probadas como tesis ciertas, hay que decir también que no todas las proposiciones del Magisterio son definitivas. Este punto ha sido tratado por el Card. Ratzinger con circunspección y claridad.

Ratzinger afirma —quizás por primera vez, al menos con esa claridad— que hay decisiones del Magisterio que no pueden considerarse como la última palabra sobre una materia dada, en cuanto tal, sino que son un anclaje sustancial en una cuestión, aparte de una expresión de prudencia pastoral: pueden considerarse una especie de disposición provisional [72].

[69] LUTER, *De servo arbitrio:* WA 18, 603, citado por KASPER, W., *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989), p.64.

[70] KASPER, W., o.c., p.64-65.

[71] TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.14, a.8 ad 5; a.12; *Summa Theol.*, II-II, q.1 a.2 ad 2.

[72] RATZINGER, J., ibid.

6.° *Estamos en tiempo de rodaje tanto de la figura «nueva» del Obispo del Vaticano II como del teólogo*

Como concreción del afecto de la comunión, hay que aceptar el tiempo de rodaje de las nuevas figuras tanto del Obispo como del teólogo dibujadas por el Concilio Vaticano II.

No dudo en absoluto que el actual colegio episcopal es sucesión y continuación del colegio apostólico. No quiero poner nada en crisis, sino sólo poner un ejemplo pastoral: si la Iglesia asumiera con vigor la condición laica de la mayoría de sus miembros, ofrecería al mundo un rostro distinto desde el punto de vista pastoral, no sólo sociológico. Pues bien, análogamente, si la figura del Obispo dibujada por el Vaticano II asumiese de hecho todas las dimensiones teológicas y pastorales de la comunión (con el Padre, el Hijo y el Espíritu, con los otros miembros del Colegio Episcopal, y con todos sus diocesanos, presbíteros/diáconos, religiosos y laicos), se convertiría en una figura nueva, acabada de estrenar. Entiendo por figura aquello que aparece en el mundo; la manera visible de actuar de un obispo en la Iglesia de comunión, no su cualidad ontológica más íntima de sucesor de los apóstoles. La figura pasa por el mundo y actúa en él. A semejanza de la figura de Jesús, que pasó por el mundo haciendo el bien. Si esta afirmación fuera aceptada se comprenderían algunas de las dificultades del posconcilio, propias de los períodos de rodaje. Se puede ampliar la observación pastoral: tenemos también por estrenar otra figura conciliar, la del teólogo del Vaticano II, que no es la figura del teólogo del monasterio o de la universidad medievales ni la del período barroco, sino la del que deba y sepa mostrar tanto en el interior de la Iglesia como en la cultura del mundo aquello que la fe significa, su sentido, es decir, la inteligencia o sabiduría de la fe junto con la caridad propia de la fe viva.

EXCURSUS: LA CONSTITUCION DEL SUJETO TEOLOGICO

1. **El sujeto humano en el mundo. El sujeto ético. Su libertad y condicionamientos**

La *inconmensurabilidad* práctica del mundo es, hoy, algo tan evidente e hiriente como la *unidad* mística de ese mundo. ¿Qué entiendo por inconmensurabilidad? Es el panorama de posibilidades ilimitadas que presenta nuestro mundo. No sólo hemos tomado conciencia de ello. Hemos sentido profundamente lo ilimitado e inabarcable de nuestro mundo, hecho de *naturaleza,* pero sobre todo hecho de *cultura:* de artificio y de técnica; de ciencias y de opiniones; de

racionalidad y de fantasía. Las posibilidades que presenta a la creatividad del hombre este conjunto de elementos son ilimitadas. El queda constituido sujeto de una nueva creación a partir del cosmos ya dado, que le supera pero le provoca a nuevas etapas creativas.

El hombre primitivo no necesitaba constituirse como sujeto. Podemos imaginarlo sin este atributo que es típico del hombre de la modernidad, ya que es en la modernidad cuando se llega a la verdadera percepción refleja de la tarea que aguarda al hombre: constituirse en sujeto de conocimiento, en sujeto ético y en sujeto con capacidad de libre iniciativa y de la acción consiguiente. Porque la libertad surge ante este cúmulo de posibilidades. No es tan sólo la embriaguez de libertad del adolescente o la arrogancia prometeica la que juega. También el cristiano se ve dotado de libertad para ser co-creador: «El cristiano vive bajo la ley de la libertad interior», constata el Sínodo de Obispos de 1971 sobre la *Justicia en el mundo* [73].

Los precedentes de esta actitud, consciente y libre al máximo, son precisamente Tomás de Aquino y su afirmación de la *reditio completa intellectus in seipsum* [74], y Kant, con su palabra imperativa «Sapere aude» [75], palabra que se puede entender en el sentido primigenio clásico («atrévete a dar el primer paso», pues es el que cuesta), o en un sentido más propiamente kantiano: atrévete a saber por ti mismo, mediante tu libertad, sin depender de una autoridad: mediante la subjetividad emancipada.

El sujeto en el mundo está espoleado por una sed de experiencias que le llevan a explorar todos los ámbitos de lo posible. Aunque esta sed esté espoleada por el nuevo individualismo que dibuja Louis Dumont [76] y aunque se diga que el horizonte del mundo no limita ya con la trascendencia, sino que está constituido por una *inacabable inmanencia,* frente a la cual los humanos deben esforzarse en investigar y dominar.

No podemos dejar de reconocer la necesidad de constituir el *sujeto* en el mundo. Se constituye mediante el proceso complejo en el que se establece y delimita su *horizonte de comprensión* delante del cual van surgiendo los *objetos de conocimiento,* los cuales —al ser discernidos, elegidos y también, de algún modo, constituidos como

[73] SYNODE DES ÉVÊQUES 1971, *La Justice dans le Monde* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1971), p.14.

[74] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.14 a.2 ad 1; *Contra Gentes*, IV, 11; *De Veritate*, q.1 a.9, citando a *Liber de Causis,* Prop. XV (S. Thomas, lect.15); *De Potentia,* q.7 a.6 c; *De Anima,* q. unica a.16 ad 8. Ver asimismo la fórmula «(mens) ergo et semetipsam per se ipsam novit» (AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX, 3, 3).

[75] KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

[76] DUMONT, L., *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica* (Madrid 1982); *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid 1987).

tales— pueblan el entorno del sujeto. En un segundo momento, el sujeto se sitúa ante *el espacio ético* y, en él, se dispone a transitar de lo que *es* a lo que *debe ser* [77].

He aquí, por tanto, que el mundo se presenta como un material cercano al caos, que el hombre se siente llamado a recubrir de racionalidad y de sentido, dos cualidades que a veces no son tan complementarias como parece. Cada hombre que viene a este mundo está llamado, pues, a constituirse en sujeto ante el mundo (sujeto humano) y en sujeto ético. Este es, evidentemente, un proceso de libertad.

Pero en el último capítulo de este libro habrá de mostrarse la cara oscura de la racionalidad ilustrada. El hombre actual está presionado por múltiples condicionamientos, que si bien no le quitan posibilidades, le imponen no obstante selectivamente direcciones *a priori;* no le determinan, pero le hacen mucho más hijo de su tiempo de lo que él mismo piensa; no le quitan la capacidad de pensar o de decidir, pero se la tamizan a través del velo de la ideología, tanto más espeso cuanto más apoyado está por la presión del poder.

Hasta aquí la constitución del sujeto del conocer humano y del sujeto ético. Como fondo, se ha desplegado un horizonte de comprensión, ilimitado, pero de algún modo también condicionante, en cuanto ese horizonte aparece surcado por líneas de fuerza ideológicas que ejercen el papel de coordenadas que fijan el pensamiento de muchos, a la manera de «paradigmas de Kuhn» que no sólo ayudan a pensar sino que influyen en el nivel y en los contenidos del pensamiento mismo. El contraste entre el horizonte ilimitado y el contexto condicionante (saturado de estímulos condicionantes) repercute en el sujeto, que se mueve entre un infinito de posibilidades y una limitación impuesta por los condicionantes, de tal forma que hay aún margen, por estrecho que parezca, para un cierto grado de libertad. Una libertad sentida como exigencia de llegar lo más lejos posible —*plus ultra*— y una limitación sentida como exigencia de medida —*«humana es mi medida»* [78].

2. El sujeto creyente: su lucidez y su libertad. El sujeto teológico

Muchas veces se habla de la fe, resaltando en ella lo ciego, no lo lúcido, la obediencia ciega, no la libertad. Pero la fe por el hecho de ser un conocer en esperanza (cf. Hech 11,1) es un camino hacia una plenitud presidida por la evidencia más diáfana: la luz de Dios en la

[77] Ver BOECKLE, F., *Moral Fundamental* (Madrid 1980), p.37; 43-49. 51.
[78] MARAGALL, J., *Càntic espiritual:* «Home sóc i és humana ma mesura».

mente humana. Esto supone un doble camino de lucidez y de libertad: la luz que se presiente mediante la búsqueda de evidencias; la libertad del camino que consistirá en dejarse atraer consciente y libremente por la certeza de Dios.

Como creyente pienso que el sujeto en el mundo, el sujeto ético y el sujeto creyente, quedan constituidos, en realidad, como tales sujetos por la llamada de Dios que nos sitúa con recursos humanos, éticos o de esperanza teologal frente a un mundo que siente en sí mismo, continuamente, la tentación de de-caer hacia el caos, si no es enderezado por el sujeto, mediante la cultura. El hecho de que interprete la constitución del sujeto humano como llamada de Dios, no quiere decir que sólo los creyentes seamos así llamados: todo hombre que viene a este mundo es sujeto humano y sujeto ético, libre y responsable. Quede esto totalmente claro.

Hay un tercer estadio que es el del creyente y, en plenitud, el del sujeto teológico. Todo sujeto creyente, pero, de modo peculiar, el sujeto teológico, ha sido llamado para entender en lo posible *la verdad y la voluntad de Dios en el mundo.* Para ello, el sujeto teológico estudia las Escrituras, la historia de los concilios y de los dogmas, los Padres de la Iglesia, los teólogos y las declaraciones del Papa y de la Jerarquía eclesiástica, con el afán de descubrir en esta historia *la vida y la verdad de Jesús, el Justo Hijo de Dios, donador del Espíritu.* En este trance vive el teólogo. Ha sido llamado para ayudar la fe de su pueblo. Ha de ser compañero y buen amigo de los sujetos humanos y éticos que luchan para hacer cultura de la naturaleza. El, en esta operación, ha de tender a algo que está más allá de la cultura: ha de tender al cielo nuevo y nueva tierra donde habita la justicia. Ha de encontrarse feliz en este empeño solidario y contemplativo por el Reino de Dios y, por ello, no le está permitido desear otra recompensa que la que Tomás de Aquino o Juan de la Cruz le pidieron al Salvador que, en su manifestación, les atraía: *Tu ipse, Domine:* «Tú mismo, Señor».

Quizá esta aparente digresión centra la función del teólogo en la Iglesia y en la sociedad de hoy. El mundo, ilimitado en sus posibilidades, se ofrece al hombre como *en el principio:* pidiéndole que no le deje caer en el caos, sino que lo cultive como un jardín. Para ello los hombres y mujeres deben ser constituidos como sujetos responsables, libres, éticos. Entre ellos están aquellos cuyo carisma en la Iglesia consiste en ayudar a que la fe pueda ponerse en estado de ciencia, para que esa fe pueda tomar carta de naturaleza en la cultura de cada país y de cada tiempo. El teólogo ha de manifestarse como un estudioso de la tradición de la fe y como una hermeneuta enamorado de la voluntad de Dios, cuya manifestación no se hará esperar en este arco, desde el comienzo hasta la desembocadura, que va del

conjunto de la tradición a nuestro hoy. Así, la vigilancia que los Obispos ejercen como Pastores, la ejercen los teólogos como estudiosos y contemplativos: su vigilancia abarca los signos y el horizonte último del Reino de Dios. El teólogo es aquel miembro del pueblo de Dios cuya fe está conscientemente anclada en la Presencia de Cristo glorioso, que se anticipa en los símbolos del Espíritu —la caridad y los sacramentos— mientras nos aguarda en la gloria del Padre.

CAPÍTULO IX

EL LENGUAJE DE LA TEOLOGIA

BIBLIOGRAFIA

ANTISERI, D., *Lezioni di filosofia del linguaggio* (Florencia 1989); ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Congrès de Chantilly 1970 (París 1972); BABIN, P., *El lenguaje de la nueva cultura* (Madrid 1993); BAGUS, L., *Religious language, according to Ian Thomas Ramsey in the light of st. Thomas Aquinas* (Roma 1987); BONOMI, A. (Resp.), *La struttura logica del linguaggio* (Turín 1992); BRUBAKER, R., *I limiti della razionalità* (Roma 1989); CHAUVET, L. M., *Linguaggio e simbolo* (Leumann, Turín 1982); DAVID, B., *Language, meaning and God* (Londres 1987); DONGHI, A., *Gesti e parole* (Città del Vaticano 1993); DRUET, F. X., *Langage* (Namur 1990); DUPRONT, A., *Langage et histoire* (Moscú 1970); FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, *Foi chrétienne et langage humain*, Actes de la 7ème. Semaine Théologique de Kinshasa (Kinshasa 1978); FERRÉ, F., *Language, Logic and God* (Nueva York 1961); FAUSTI, S., *Ermeneutica teologica* (Bolonia 1973); FÉRON, E., *De l'idée de la transcendance à la question du langage* (Grenoble 1992); HAIGHT, R., *The experience and language of Grace* (Dublín 1979); JASPERS, K., *Il linguaggio* (Napoles 1994); KURIAN, J. TH., *Language, faith and meaning* (Roma 1990); MALHERBE, J.-F., *Le langage théologique à l'âge de la science* (París 1985); MOLARI, C., *La fede e il suo linguaggio* (Asís 1972); MOLTMANN, J., *Il linguaggio della liberazione* (Brescia 1972); MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* (Brescia 1971); *Il linguaggio teologico* (Alba 1977); OSCULATI, R., *Fare la verità* (Milàn 1974); PISTOIA, A., VENTURI, G., TERRIN, N. A. (Resp.), *Il linguaggio liturgico* (Bolonia 1981); RAMSEY, J. TH., *Religious Language* (Londres 1974); RENCK, G., *Contextualization of christianity and christianization of language* (Erlangen 1990); RICOEUR, P., *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Institut d'Études Oecuméniques (s. l., s. d.), ciclostilado; RIÇOEUR, P., *Dire Dio* (Brescia 1978); ROCCHETTA, C., *Teología narrativa*, en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.1480-1484; SMIGA, G. M., *Language, experience and theology* (Roma 1985); SONNET, J.-P., *La parole consacrée* (Louvain-la-Neuve 1984); TRÍAS, E., *Lógica del límite* (Barcelona 1991); TOURNAY, R. J., *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour* (París 1982); VAN DE VELDE, *Être et discours* (Bruselas 1994).

Sobre los cabezas de serie del positivismo lógico

AYER, A. J. (Ed.), *El Positivismo lógico* (Méjico 1965); *Concepto de persona* (Barcelona 1969); CARNAP, R., HAHN, H., NEURATH, O., *Wissenschaftliche Weltaufassung: der Wiener Kreis* (Viena 1929); CARNAP, R.,

Der logische Aufbau der Welt (Viena 1928); CARNAP, R., *Sintassi logica del linguaggio* (Milán 1966); NEURATH, O., *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique* (París 1935); POPPER, K. R., *The demarcation between Science and Metaphysics*, en *Conjectures and Refutations* (Londres 1965); RUSSELL, B., *History of Western Philosophy. And its Connection with Political and Social Times to the present Day* (Londres 1961); WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid 1973).

> «Por lenguaje entiendo no solamente "la expresión externa de los pensamientos por medio de la palabra" [1], sino todo el proceso interior y exterior del pensamiento lógico que intenta expresar la realidad que envuelve al hombre por medio de conceptos e imágenes internas que llegan a ser en seguida palabra audible» [2].

El lenguaje es correlativo al esfuerzo del pensamiento humano para *entender e interpretar el mundo* que nos constituye o nos envuelve. Todo lo que el pensamiento entiende, lo expresa el lenguaje.

I. ESTADO DE LA CUESTION. PEQUEÑA HISTORIA DE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE

No obstante el criticismo de nuestra época, Wittgenstein confiaba en poder expresar el contenido y el sentido de cada hecho o de cada cosa puntual de este mundo a través del lenguaje que ofrece la *figura* de los hechos y de las cosas representadas [3]. Empiristas e intelectualistas afirman que las cosas y los hechos del mundo pueden ser *descritos*, narrados, explicados, aun cuando estos hechos sean dinámicos, es decir, consistan en procesos formados por una serie de acontecimientos.

Pero la teología no se limita a describir y narrar hechos de este mundo. Ella, como perteneciente a una religión de salvación, tiene un carácter proléptico, puesto que quiere mostrar desde este mundo, en conceptos y palabras, las promesas de Dios, su cumplimiento en la historia [4], sin olvidar la esperanza que estas promesas generan, esperanza centrada en el «Reino de Dios». La teología, como saber que tiene por «sujeto» a Dios mismo, tiene una dimensión trascendente, puesto que —a partir de palabras y de signos de este mun-

[1] FABRA, P., *Diccionari General de la Llengua Catalana* (Barcelona [5]1968).

[2] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Sociedad y Reino de Dios* (Madrid 1992), p.164-181.

[3] WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 2, 2 a 3, 3. Para la teoría del conocimiento de santo Tomás de Aquino, ver mi extenso artículo en prensa, en la Revista Catalana de Teología: *Coneixement, contemplació i saviesa segons sant Tomàs d'Aquino*.

[4] ROCCHETTA, C., *Teología narrativa*, en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.1480-1484.

do— se lanza a vislumbrar y a entender simbólicamente lo que Aristóteles llamaba la «substancia eterna e inmóvil» [5], lo que E. Trías llama «el cerco hermético» [6], es decir, el horizonte trascendente que no podemos ceñir con conceptos ni siquiera con imágenes, porque, en último análisis, este horizonte trascendente remite a Dios mismo, que es «inefable» [7]: no puede expresarse en conceptos ni en imágenes de este mundo [8].

Este es el problema del lenguaje religioso. Que no puede expresar su «objeto» trascendente en conceptos ni en imágenes terrestres. ¿Entonces? ¿Hay que callar? Alrededor de los últimos años cincuenta y hasta el fin de los setenta, el tema del lenguaje en teología ha sido arduo. La bibliografía que hemos ofrecido es el recuerdo de un debate epistemológico muy intenso, que ahora quisiera convertir en un breve *status quaestionis.*

Hasta la aparición del pensamiento débil (o pensamiento posmoderno), se tenía la impresión de que había dos clases de lenguaje irreductibles: el lenguaje valioso y «duro» era el lenguaje científico capaz de asumir fehacientemente la realidad, y, en cambio, el lenguaje mítico, religioso, poético, era incapaz de dar cuenta —como el concepto— de las «cosas que pueden ser dichas». Era incapaz de constituir «saber» alguno. A ello contribuyó tanto el proyecto «desmitologizador», que ocupaba el quehacer bíblico, como el neopositivismo lógico que durante veinte años arrasó en filosofía.

1. El proyecto desmitologizador

El caudal de investigación que aparece en la *Theologie des Neuen Testaments* de R. Bultmann [9] está a mucha distancia de la exposición ideológica de su proyecto desmitologizador, tal como lo expuso, por ejemplo, en la serie de conferencias agrupadas bajo el título *Jesus Christ and Mythology* [10]. En ellas se produce el efecto de cortocircuito o «colapso intelectual» típico de esta época. Consiste en afirmar que sólo hay una salida, aunque en realidad... es impracticable. Aquí se produce este efecto en la siguiente forma: El cristia-

[5] ARISTÓTELES, *Metafísica,* XII, 6, Bekker 1071b.

[6] TRÍAS, E., *Lógica del límite* (Barcelona 1991), p.491-528: «*Cuarto movimiento: el cerco hermético*».

[7] AUER, J., *Dios Uno y Trino* (Herder, Barcelona 1982).

[8] Son conocidos los cuatro textos siguientes de TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.,* I, q.2 a.2 ad 3; q.13 a.1; *De Potentia,* VII, 2-3; *Contra Gentiles,* I, 14.

[9] BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958); edición española: *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981).

[10] BULTMANN, R., *Jesus Christ and Mythology* (Nueva York 1958); edición catalana: *Jesucrist i Mitologia* (Barcelona 1970).

nismo aparece en forma de *Mythos*. Es así que el hombre moderno no tiene su universo cultural organizado míticamente sino en forma científica. *Ergo,* el lenguaje mitológico debe traducirse rápidamente de forma que sea inteligible para el hombre actual. Pero ¿a qué otro lenguaje lo traduciremos? En realidad no existe ninguna vía... a no ser el lenguaje de la filosofía existencial, en el que sustituimos el *valor veritativo* por el valor que *supone sentirme afectado por la llegada de una palabra significativa.* Pero como el cristianismo está basado en la verdad, el problema permanece en toda su radicalidad. La fe, gracias al Señor, es tozuda y se arraiga en el corazón de los humanos, y como, además, los occidentales no renunciamos a ser racionales y lúcidos, se llega a una comprensión más honda, fruto de una perspectiva *(«blick», attegiamento)* más afinada.

Así hoy tratamos de entender el mensaje de la Escritura no como *Mythos,* ni como puro mensaje existencial, sino —como los antiguos, los medievales [11] y los renacentistas— en su sentido literal. Pero el sentido literal expresa la fe de los Apóstoles de diversas maneras: el *kerygma* desnudo de los discursos de Pedro, en los *Hechos,* lo expresa como buen anuncio de salvación que se recibe en la fe. Pero el sentido literal se puede expresar también a través de *dramatizaciones* propias de la cultura de la época (evangelios de la Infancia de Jesús) en las cuales lo literal —fronterizo a lo espiritual— es el mensaje que emana de toda la escena: de la Anunciación a María, de la Visitación, del Nacimiento, de la Adoración de los Magos, de la Huida a Egipto o de la Presentación en el Templo. El sentido literal no es tanto la procedencia de los Magos cuanto el hecho de que, *en Jesús, se cumple la profecía de Isaías:* los pueblos paganos se acercan a la luz del Mesías y los reyes buscan el alba de su amanecer (Is 60,3). Así pues, en ambos casos, en el *kerygma* esencial, pero también en estas escenas dramatizadas, hay que buscar el sentido literal, antiguo y nuevo, capaz de ocultar/desvelar una verdad religiosa objetiva y capaz de afectar en profundidad el corazón del hombre. Baste este recuerdo del proyecto desmitologizador de Bultmann, para situar la primera andanada fuerte que recibía el lenguaje teológico tradicional. El vendaval siguiente procedía del positivismo lógico.

2. La lógica analítica o positivismo lógico

Hay que recordar, en efecto, esa apoteosis del lenguaje científico del «Círculo de Viena», tan enraizado en los llamados «felices» años

[11] GARNIER, F., *Le langage de l'image au Moyen Âge* (París 1988-1989).

veinte y primeros treinta, con sus cabezas de serie Carnap y Neurath [12], y más tarde K. R. Popper, descubridor del «principio de falsación», entendido no tanto como criterio de verificación sino como criterio de demarcación entre las ciencias —cuyas proposiciones son falsables— y la metafísica, cuyas aserciones escapan al criterio de falsabilidad [13]. La importancia del «Círculo» es inmensa, aunque quizás no tuvieron en nuestro ámbito cultural el influjo que alcanzaron los anglosajones, influidos por los «vieneses», sobre todo a través del mismo Wittgenstein [14]. En la cultura universitaria, Sir Bertrand Russell se constituyó en mentor de amplias minorías. Russell coincidía con Wittgenstein en ver el mundo constituido por «hechos atómicos», que se correspondían de modo directo, casi fotográfico, con las proposiciones más elementales. Para Russell, fuera de la descripción de los hechos del mundo, el lenguaje puede servir para expresar *emociones* (por ejemplo, de agrado o de desagrado por lo que a las costumbres morales se refiere), pero no puede constituir un «saber». También Alfred Julius Ayer [15] fue divulgado en los medios universitarios junto al primer Wittgenstein. A ellos cabe añadir, como reflejo suyo en la cultura hispánica, al profesor Mosterín. Todos ellos parecían señalar con ceñidor preciso lo que podía decirse y lo que no podía ser dicho [16].

Como es sabido, ya el Wittgenstein del *Tractatus* deja la puerta abierta a la mística y, en obras posteriores, aun a la ética y al lenguaje religioso más común, mientras fuera verificado por la praxis [17].

[12] CARNAP, R., HAHN, H., NEURATH, O., *Wissenschaftliche Weltaufassung: der Wiener Kreis* (Viena 1929); CARNAP, R., *Der logische Aufbau der Welt* (Viena 1928); CARNAP, R., *Sintassi logica del linguaggio* (Milán 1966); NEURATH, O., *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique* (París 1935).

[13] POPPER, K. R., *The demarcation between Science and Metaphysics,* en *Conjectures and Refutations* (Londres 1965), p.255-258.

[14] Ver la sucinta exposición de la doctrina del tercer conde de Russell hecha por quien podía escribirla con mayor solvencia, Alfred Julius Ayer: AYER, A. J., Russell, en URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de Filosofía y Filósofos* (Madrid 1979), p.347-353. Una curiosa obra de *Russell,* que revela todas sus genialidades y sus prejuicios, es RUSSELL, B., *History of Western Philosophy. And its Connection with Political and Social Times to the present Day* (Londres 1961); versión catalana de J. Solé Tura: *Història social de la Filosofia,* 2 vols. (Barcelona 1967).

[15] AYER, A. J. (Ed.), *El Positivismo lógico* (Méjico 1965); *Concepto de persona* (Barcelona 1969).

[16] Ver LUCIER, P., *Empirisme logique et langage religieux* (París 1976); CHEIKHO, H., *Didactique du langage sur Dieu* (Roma 1983); FERRIÉ, F., *Le langage religieux a-t-il un sens?* (París 1970); *Révélation de Dieu et langage des hommes* (París 1972).

[17] Aparte de las *Philosophische Untersuchungen,* ya en obras menores se encuentran estas pistas, como en WITTGENSTEIN, L., *Remarks on colour,* G. E. M. Anscombe 1977; versión italiana: *Osservazioni sui colori* (Turín 1981), n.317: «Se quiere decir alguna cosa, pero no se sabe cómo expresarla. A las palabras les otorga sentido la *praxis»;* o en la *Conferencia sobre la Etica,* en *Lezioni e conversazioni sull'Etica,*

En los años sesenta y primeros setenta, se produjo un verdadero debate intelectual, en el que sobresalen los trabajos muy ponderados de los anglosajones cristianos, como el de *Lenguaje, lógica y Dios,* de Frederick Ferré [18], o el *God-Talk* de Macquarrie [19]. En el área latina, el hombre que recogió y resumió con gran objetividad la obra de los autores en debate fue Darío Antiseri, del que cabe recordar su *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso* [20] y su famoso Prólogo a la edición italiana de Frederick Ferré [21]. Todos ellos tendían puentes entre la lingüística de la época y la teología: puentes muy útiles en aquel momento.

Se debe quizás al indeterminismo científico por una parte y, por otra, a la recepción amplia de la revolución nietzscheana [22] la abolición de la rígida frontera entre el lenguaje «duro» y valioso de la ciencia física y el lenguaje presuntamente «no veritativo» de la teología y de la metafísica.

Como un precursor, T. W. Adorno, volvía a hablar, en 1966, de identidad, de totalidad, de absoluto y de infinito, añadiendo a su pensamiento un ataque frontal al relativismo. Más aún: Adorno después de afirmar que «sólo la filosofía debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto» [23], terminaba su *Dialéctica negativa* augurando un pensamiento que, si bien rechazaba la ambición de la metafísica como sistema deductivo global o como parcelación y «domesticación» de lo totalmente distinto, sin embargo admitía el horizonte metafísico del pensamiento y del lenguaje: «Un pensamiento de tal índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo» [24]. Esta obra de Adorno emergió en su tiempo como una corrección razonable al vendaval antimetafísico, pero no hizo escuela o al menos no impactó en las áreas del debate.

Aunque quién sabe si esa semilla llegó hasta uno de nuestros filósofos de más significativa evolución: Eugenio Trías publica en

l'Estetica, la psicologia e la credenza religiosa (Milán 1967); KRIPKE, S. A., *Wittgenstein: su regole e linguaggio privato* (Turín 1984).

[18] FERRÉ, F., *Language, Logic and God* (Nueva York 1961).

[19] MACQUARRIE, J., *God-Talk, El análisis del lenguaje y la lógica de la Teología* (Salamanca 1976).

[20] ANTISERI, D., *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso* (Brescia 1970).

[21] ANTISERI, D., *Editoriale,* en FERRÉ, F., o.c., p.9-96. Fechada en Roma, el 15 de julio de 1970.

[22] Para calibrar bien lo que representó la bomba nietzscheana —que rompía la adherencia del concepto y de la palabra a la realidad objetiva— ver la muy valiosa obra de VALVERDE, J. M., *Nietzsche. De filólogo a Anticristo* (Barcelona 1993).

[23] ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa* (Madrid 1975), p.18 y 24.

[24] ADORNO, T. W., o.c., p.405.

1985 *Los límites del mundo,* donde se afirma con toda placidez que «mi intención ha sido siempre abrirme a la experiencia propiamente metafísica a través de tanteos y ensayos previos» [25]. En seguida dice —con un punto de ironía, que la anterior placidez trataba de ocultar— que «tampoco las últimas estribaciones de la Escuela de Frankfurt llegan más lejos que a un intento sincrético por fecundar la epistemología con la teoría crítica de la sociedad, a partir de un diálogo con la sociología americana y con la epistemología "científica" de orientación anglosajona. En ninguna, o *casi ninguna,* de estas líneas de fuerza filosófica se adivina cierta orientación hacia la metafísica» [26]. He subrayado yo la expresión «casi ninguna» porque podría ser que Trías aludiera con esta salvedad a la *Teología negativa* de T. W. Adorno. Sea como sea, me interesa mucho señalar las dos fechas límite —1966 la de Adorno y 1985 la de Trías— como testimonios de que, durante todo este tiempo, el problema epistemológico se hallaba a la vez vivo y condicionado por rígidas premisas. Por eso, entre nosotros, Adorno no pasó de ser un precursor, mientras que Trías señala ya un cambio de rumbo en las cuestiones del lenguaje y de la epistemología filosófica.

En los años ochenta, en efecto, ya no se piensa que exista un lenguaje estrictamente «científico» (el de Marx, el de Carnap, el de Ayer) y que el resto sea material de desecho. El lenguaje de la ciencia se había vuelto más humilde a partir de la física cuántica y del indeterminismo físico. Desde el punto de vista filosófico, se notaba asimismo el efecto de la revolución lingüística de Nietzsche, según la cual el concepto y la palabra que lo expresa no son en absoluto fieles representaciones de lo real. Al ser recibida por el pensamiento débil (o posmoderno) la explosión lingüística nietzscheana, se produce —poco después del desconcierto que esa explosión produjo— un cierto respeto para toda clase de juegos de lenguaje que la humanidad es capaz de asumir honda y espontáneamente, en el nivel de querer «decir alguna cosa pero sin saber cómo expresarla» [27]. Un respeto que el criticismo lingüístico negaba sistemáticamente, colocando cara a la pared a metafísicos y teólogos. También a aquellos teólogos que, paradójicamente, llevaban un nombre nietzscheano, sin tener no obstante su libertad y hondura, porque unían cierta superficialidad a una total observancia neopositivista: me refiero a los teólogos de la muerte de Dios [28].

[25] TRÍAS, E., *Los límites del mundo* (Barcelona 1985), p.10. Esta afirmación llama la atención en un autor que domina la filosofía del *Tractatus* de L. Wittgenstein, como lo demuestra en *La aventura filosófica* (Barcelona 1988), p.19-33.

[26] TRÍAS, E., *Los límites del mundo,* p.11.

[27] Ver WITTGENSTEIN, L., *Osservazioni sui colori,* p.103 (§ 317).

[28] Además de los citados en la pequeña historia de las corrientes teológicas (cap.II),

Después de este «estado de la cuestión», cabe concluir que mientras el silencio es el camino en las religiones de Asia, la tradición judeo-cristiana ha seguido y sigue el camino de la narración y del símbolo.

II. LA NARRACION

El lenguaje teológico puede y debe narrar aquellas mediaciones sensibles —epifanías del Espíritu, decía san Agustín— de las que Dios se vale para «dejarse ver», esto es, para revelarse. Dios no es un hecho de este mundo. Pero la dispensación divina, el darse de Dios como acontecer de la fe, tiene su correlato en las realidades tangibles de nuestro mundo. Para poner el ejemplo señero: el Verbo de Dios se manifiesta y despliega en este mundo como la historia de un hombre que pasó haciendo el bien [29]. Ante el criticismo de nuestra época, tan sólo nos mostraremos convincentes si somos capaces de hablar de la acción de Dios a partir de la narración de los efectos sensibles que este acontecimiento haya podido causar en el mundo o en el hombre [30].

De manera semejante, solamente podremos hablar válidamente de lo que acaece en nuestro mundo interior partiendo de aquellos efectos sensibles que, desde lo más hondo de aquel mundo interior, se hacen conscientes y llegan a la exterioridad humana tangible y narrable.

Podemos y debemos hablar de Dios, podemos y debemos hablar de nuestro «espíritu» o de nuestro «yo», pero sólo podemos *describir* los efectos antropológicos o mundanos visibles en los que se manifiesta, ocultándose, el misterio de Dios y, en su caso, el misterio de la persona. Por lo que se refiere al lenguaje narrativo, aclararé y subrayaré algunos puntos básicos que expresé en una obra reciente [31].

ver los antecedentes en BONHÖFFER, D., *Letters and Papers from Prison* (Nueva York 1953) (no va para él, evidentemente, el calificativo de superficial), y VAN BUREN, P. M., *The Secular Meaning of the Gospel* (Nueva York 1963); trad. española: *Significado secular del Evangelio* (Barcelona 1968). Ver, naturalmente, ALTIZER, T. J., HAMILTON, W., *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis 1960); VAHANIAN, G., *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era* (Nueva York 1961); en España, se iba siguiendo a un trote febril el galopar de la época: así se publican MCBRIEN, R. P., *La Iglesia en el pensamiento del Obispo Robinson* (Barcelona 1969); CAMPS, V., *Los teólogos de la muerte de Dios* (Barcelona 1968). Un caso emblemático es el de COX, H., *The Secular City* (Nueva York 1968), quien se pasa rápidamente a las filas del «religiosismo» en *Fiesta de los locos*.

[29] Creo haber mostrado de forma suficiente ese principio de correlación que supone la trascendencia en su imagen en *La humanidad de Dios* (Salamanca 1986), p.171-210.

[30] MACQUARRIE, J., *God-Talk* (Salamanca 1976).

[31] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Sociedad y Reino de Dios* (Madrid 1992), p.164-171.

1. Hay muchas cosas reales que no vemos con los sentidos

Debemos acercarnos a ellas a partir del lenguaje histórico, narrativo, que, sin pretender dar cuenta directa y perfecta de lo divino, se acerca a las mediaciones humanas cada vez con el mayor rigor posible y con el método adecuado. ¿Cuáles son estas cosas, divinas o humanas, que no vemos con los sentidos? En primer lugar, la voluntad de Dios, pero también las intenciones de la persona humana, por ejemplo la generosidad real o la cicatería de un acto humano. El dicho de Agustín según el cual la verdad hay que buscarla cada vez a mayor profundidad es cierto. El paradigma «de lo visible a lo invisible» es regla cierta de lenguaje.

2. También la teología debe partir de las «mediaciones sensibles»

Podemos pasar del «ver» o del «oír» al «entender». Oímos las palabras de la persona y entendemos su interior. Vemos el símbolo y entendemos su significación in-visible: la tonalidad de una época, por ejemplo. De manera análoga es legítimo pasar del «ver» al «creer»: ver los signos y creer la realidad. Esta posibilidad de trascender lo visible incluye, no obstante, la necesidad de partir de la descripción de lo visible —o sensible— cuando queremos apuntar a lo divino con el lenguaje humano. Sólo así podemos sobrevolar el empirismo sin vulnerar su parte de verdad: «Nada hay en la inteligencia que primero no haya habitado en el sentido».

La acción de Dios, aun cuando es trascendente a las cosas del mundo, se proyecta en la persona misma y/o en la interrelación humana, y allí deja su huella: la visibilidad de Dios resplandece en la carne (en la persona y en la vida) de Jesús, en la sacramentalidad de la Iglesia, en la existencia de los santos, en las energías de la fe/caridad desplegadas en el mundo. Así llegamos a formular rectamente el principio de la Encarnación: Así como la Palabra invisible de Dios se ha expresado adecuadamente y totalmente en la imagen y figura visible de Jesús de Nazaret, de manera parecida, lo que es invisible de Dios tiende a manifestarse y a darse a los hombres a través de mediaciones sensibles y humanas, que son objeto de experiencia... y de narración. Entonces es cuando lo propiamente divino llega a manifestarse en las coordenadas espacio-temporales del mundo; entonces logra *unas dimensiones históricas y terrenales que se pueden narrar.*

3. La voluntad de Dios solamente puede ser conocida a través de signos, no en ella misma *(voluntas in signo)* [32]

Narramos las consecuencias históricas del querer o de la acción de Dios, así como las consecuencias históricas —manchadas por el mal y el pecado— de haber despreciado la voluntad de amor de Dios. No narramos el querer de Dios en sí mismo. *Adoramos* la voluntad divina que, a través de fragmentos históricos llenos de pasiones imperfectas, «demuestra sin embargo la pedagogía divina» [33]. Ahí tenemos la explicación de que las ciencias bíblicas estudien el «anclaje humano» (denso e imperfecto) de la acción divina: porque cuanto más penetremos en el entresijo de relaciones, intereses y pasiones que sacudían al pueblo imperfecto, duro de cerviz, pero siempre llamado a conversión, mejor entenderemos el alcance discreto del impulso de Dios que le *hace pasar hacia la vida* [34]. Si procedemos así, no caeremos en la trampa de atribuir directamente a la voluntad de Dios la ambigüedad de los sucesos históricos. Por ejemplo, el mandato del *herem* (exterminio sagrado) no se debe atribuir, sin más, a la voluntad de Dios, sino a las causas segundas que se agitan movidas por pasiones muy fuertes. Así, formas concretas de *herem* deben atribuirse en un primer momento al primitivismo de la época de Josué y, más tarde, al esfuerzo del profeta Samuel por mantener una iniciativa hegemónica frente a la incipiente realeza de Saúl [35]. El conocido criterio de que Dios es la causa primera, no la primera de las causas segundas, nos llevará a hablar con respeto de las «gestas del Señor». El núcleo divino de estas gestas está constituido realmente por la siembra y despliegue de su amor en el campo de la

[32] Con gran profundidad ha tratado el tema de la voluntad de Dios «in signo» TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, I, q.19 a.11-12 (toda la cuestión 19 es sobre la voluntad de Dios y, en correcta lógica, la q.20 trata del amor de Dios).

[33] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.15.

[34] Para lo que llamo el «anclaje humano en la Biblia», ver el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, D): «Para comunicarse la Palabra de Dios se enraíza en la vida de grupos humanos (cf. Sir 24,12), y se abre camino a través de condicionamientos psicológicos de las diversas personas que han compuesto los escritos bíblicos. Las ciencias humanas, por tanto, en particular la sociología, la antropología y la psicología, pueden contribuir a una mejor comprensión de algunos aspectos de los textos» *(La interpretación de la Biblia en la Iglesia* [Madrid 1994], p.54-55). De este texto, sobre todo, quiero subrayar el *enraizamiento* de la Palabra en la historia y el hecho de que esa Palabra circule *a través* de los avatares humanos.

[35] El *herem* o exterminio sagrado (Jos 6,17-21) hemos de atribuirlo a la responsabilidad humana de Josué, más que a la voluntad de Dios. De la misma manera cabe atribuir al profeta Samuel —al que se puede calificar de «conservador», por ser antiguo juez de Israel, poco amante de la dinastía naciente— el exterminio sagrado que le propone a Saúl, el cual tiene sus dudas prácticas en practicarlo... (cf. 1 Sam 15,3.8-9).

historia. Esta siembra, en lo que tiene de visible, es lo que se podrá *narrar.*

4. El lenguaje narrativo de los Evangelios

Los Evangelios son narraciones: los recuerdos de los testigos que creyeron en Jesús son narrados con un cuidadoso lenguaje descriptivo, de manera especial todo lo que se refiere a la Pasión y Muerte del Señor. Estas narraciones, con su enorme carga trascendente, nos remiten al amor mismo de Dios, que se manifiesta *a contrario* en la humillación solidaria de la Cruz. En los Evangelios tenemos el símbolo más fuerte y decisivo de la divinidad. A Jesús, en efecto, podría llamársele el símbolo perfecto y adecuado de Dios. Pero si es símbolo perfecto y totalmente adecuado, es mejor, entonces, llamarlo, como hace san Pablo, *imagen`del Dios invisible* (Col 1,15; 2 Cor 4,4).

5. Hay que ir de la narración a la doctrina, no viceversa

Antes de conceptualizar la *doctrina,* hay que *narrar previamente,* con lenguaje descriptivo, todo lo que ha acaecido dentro de las coordenadas de la historia y que, por tanto, es susceptible de ser contado. Por eso, Lucas, el evangelista, narra con todo detalle la circunstancia concreta en la que acontece la Palabra de Dios en la historia (cf. Lc 3,1-2). Por eso, en el discurso sobre la Trinidad, hay que describir primero la Trinidad que se manifiesta en la donación de Dios a la humanidad (la divina «economía»), y solamente en un segundo momento contemplar la Trinidad en sí misma (Trinidad inmanente). En primer lugar hay que narrar las misiones de Cristo y del Espíritu, y de ahí «saltar» a las procesiones, no viceversa.

6. Los principios de correlación, participación y analogía

En *La humanidad de Dios* [36] intenté poner los fundamentos que muestran de qué manera el cristianismo es el misterio del amor de Dios, eterno e invisible, que se nos da en la visibilidad y en la temporalidad humana, gracias a la Encarnación que, como fundamento supremo, se diversifica en tres principios que abren el camino a la escatología ya presente en la historia humana, de modo que esa his-

[36] *La humanidad de Dios* (Salamanca 1986), p.188-203.

toria reciba la «reserva» divina que le es otorgada gratuitamente. Estos principios son los de *correlación, participación* y *analogía*.

Correlación: Lo que es divino se da en una mediación humana que lo recibe. Lo que acaece en Dios mismo, tiene su traducción gratuita e incarnatoria entre los humanos. Lo divino tiene una traducción sensible que se puede narrar como Evangelio de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios. La voluntad de Dios brota en el cielo pero se cumple también en la tierra.

Participación: Lo humano es *imagen* y semejanza de lo divino. Por naturaleza somos ya imagen de Dios; por gracia somos consortes o *partícipes* de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4). En el ser más pobre, marginal y fragmentario se esconde la Presencia del que ama. Dios es trascendente, en el sentido de que supera todo lo que procede del mundo y del hombre. Pero a Dios no lo encontraremos fuera de la realidad del hombre o del mundo, vestigio o huella de lo divino.

El resumen de los dos principios aparece, como expresión de lo que Dios quiere, en una frase del Padrenuestro —«Así en la tierra como en el cielo»— y en otra de Andrés de Creta: «Que la alabanza a Dios sea la misma en el cielo y en la tierra» [37].

Analogía: Aquí abajo, todo es ser, pero todo es ser de diversas maneras. Aquí abajo existe una semejanza entre todas las realidades, ya que todas participan del *ser.* Nuestro entendimiento está coaptado a esta continuidad entre los seres, separada no obstante por una discontinuidad cualitativa que sitúa una significativa frontera entre el ente, el viviente, el ser espiritual, Dios. El entendimiento recibe con gozo la continuidad y la unidad del mundo, porque todo lo conoce desde la perspectiva del ser: bajo la *ratio entis.* Pero el entendimiento respeta asimismo la dis-continuidad porque se da cuenta espontáneamente del hiato que existe entre ser y ser cuando al ser accede la vida o la inteligencia. Esta continuidad/discontinuidad de la realidad que conocemos da lugar al conocimiento analógico. La analogía «padece» un plus de discontinuidad cuando se trata de conocer no ya un ente sino al «ipsum Esse»: el «ser» divino. También entre los seres de la tierra y el Principio del Ser, que es Amor (Dios), se da una cierta semejanza, pero —en este caso— dentro de una infinita des-semejanza. Este balanceo entre una cierta semejanza dentro de la trascendencia o infinita desemejanza da lugar a este instrumento delicado que es el conocimiento analógico de Dios. A pesar de todas

[37] ANDRÉS DE CRETA, *Sermón* I: PG 97,810. La celebración no contiene signos vacíos sino símbolos plenos: el lenguaje simbólico llega a su más alto grado cuando contiene lo que anuncia. Cuando, lejos de ser un lenguaje vacío, presencializa lo divino que evoca. O bien porque lo *rememora* y lo hace recordar, como un memorial, por ejemplo la historia de la Pasión del Señor, o bien porque *anticipa* realmente en la celebración lo mismo que anuncia o promete la palabra.

las limitaciones, con nuestros conceptos extraídos de las cosas del mundo podemos señalar hacia la esencia divina, sin poderla ver ni abarcar jamás. Los conceptos extraídos de las cosas de este mundo son imperfectos, inadecuados respecto de la esencia divina, aunque propiamente la puedan señalar.

7. **Las narraciones implican al oyente y se pueden celebrar**

La narración, por fin, *implica* a los que la escuchan. Los implica en los acontecimientos descritos por el discurso que los evoca. Porque, de alguna manera, la fuerza de la misma narración actualiza los hechos narrados. Decir que los oyentes aparecen implicados en el acontecimiento narrado equivale a decir lo *celebran* [38]. De ahí se deriva una verdad práctica: la mejor manera de leer, entender, interpretar y actualizar el Evangelio es el marco de la celebración del misterio (pascual) de Jesucristo, o sea la celebración de la Eucaristía. Decir que los oyentes están implicados en el acontecimiento narrado equivale a decir, también, que se sienten movidos a *continuarlo.* Hay algo más que ética en esta movilización que tiende a continuar las líneas maestras del acontecimiento: «Hacedlo tal como yo lo he hecho». Este «algo más que ética» es el dinamismo que provocan en los celebrantes la imagen y el símbolo. Ellos imbrican el lenguaje narrativo con el lenguaje comunional de la celebración.

III. EL SIMBOLO [39]

Este punto debería ceñirlo mucho más de lo que he hecho en ocasiones anteriores *(Humanidad de Dios; Sociedad y reino de Dios; Tratado de Dios Uno y Trino).* Para ello debo ofrecer un es-

[38] He estudiado la proclividad de la narración a la celebración en *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993), p.213-214 *(Los hechos como memorial); Un Señor, una mesa compartida, un envío al mundo,* en «Sal Terrae», mayo 1995, tomo 83/5 (n.979), p.355-366.

[39] ALLES BELLO, A., DI MOLINARO, A., RAGGIUNTI, R., CARULLI, E., SINI, C., NICOLETTI, E., *Il linguaggio. Struttura, espressione, simbolo, referenza* (Roma 1984); BERNARD, CH. A., *Initiation au langage symbolique* (Roma 1974); BORDIEU, P., *Language and Symbolic power* (Cambridge 1992); CORYN, S. G. P., *The language of symbols* (Londres s/d); DIEL, P., *Le symbolisme dans la Bible* (París 1975); FAWCETT, TH., *The symbolic language of Religion* (Londres 1970); FRANCESCONI, G., *Storia e simbolo* (Brescia 1981); HÉLOU, C., *Symbole et langage dans les écrits joanniques* (París 1980); LEROI-GOURHAN, A., *Le geste et la parole* (París 1964); LIMET, H., RIES, J. (Resp.), *Le Mythe, son langage et son message* (Louvain-la-Neuve 1983); LOCK, A. (Resp.), *Action, Gesture and Symbol* (Londres 1978); MASURE, E., *Le passage du visible à l'invisible* (París 1953); POQUE, S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone* (París 1984).

quema más sistemático y razonado que el ofrecido en otras ocasiones, pero capaz de asumir lo que he reflexionado hasta ahora.

1. Qué se entiende por símbolo

Es un signo proléptico, no puramente arbitrario sino arraigado en la memoria o en el subconsciente personal o colectivo que, desde nuestro presente, recuerda el acontecimiento de salvación situado en el pasado y señala los bienes futuros del Reino de Dios, de tal manera que *anticipa* en nuestro «hoy» esos bienes futuros. Así se vive en estado de adviento, ya que el tiempo presente aguarda el humilde advenimiento de los bienes esperados por los creyentes, los cuales proceden del horizonte o límite escatológico de Dios.

2. Su diferencia con los signos

El signo es arbitrario; señala pero está vacío. El símbolo, de alguna manera, contiene lo que simboliza. He aquí un ejemplo profano: una banda de pianola de la *«Rapsodia in blue»* de Gershwin, interpretada por su mismo autor, «contiene» los *felices años veinte* (aquí el símbolo mira prevalentemente al pasado). He aquí, ahora, un ejemplo de la vida cristiana: el símbolo del agua, que evoca el Bautismo del Jordán y el agua manada del costado abierto de Jesús en la Cruz, prefigura y ofrece («contiene») la vida definitiva según el Espíritu.

No debemos olvidar la estructura simbólica de la Escritura. Ella está de tal modo abierta a Dios que «contiene» su Palabra, es decir, anticipa en el tiempo del que la escucha la presencia y los dones de Dios vivo.

3. Aplicación a los sacramentos cristianos. Su situación en el tiempo, como signos del presente que evocan el «principio» y anticipan el «esjaton»

Acabo de poner un ejemplo sacado de la vida sacramental cristiana. El sacramento del tiempo presente se mueve entre el «principio» (= «en arjé») del acontecimiento primordial evocado (la muerte/resurrección de Cristo) y el horizonte escatológico que es Cristo vivo (= el *esjaton)* cuya presencia es anticipada en nuestro *hoy.*

Tanto los estudios profanos (E. Trías) como los religiosos presentan el símbolo moviéndose en la línea del tiempo, como una lan-

zadera que mira y se extiende a la vez al «principio» y al «final», abarcando así pasado, presente y futuro, con el acento puesto en ese futuro. En efecto, el símbolo es como un espejo orientado —lanzado— hacia el horizonte trascendente, con lo cual en ese espejo se refleja el futuro trascendente y escatológico, pero también aparecen, configurados en él, el pasado histórico del acontecimiento primordial y el presente de la comunidad.

4. **Analogía, símbolo, mito**

El lenguaje analógico[40] es, en realidad, un lenguaje simbólico. Aunque no toda analogía sea un símbolo, sí es verdad que la estructura de la analogía es semejante a la estructura del símbolo. En ambos casos se trata de ir más allá del significado empírico de un término. Cuando digo «Dios es Padre» expreso una analogía, es decir, el término humano «padre» es el símbolo del modo de ser de Dios/Padre. Desarrollé este tema de la relación entre analogía y símbolo en mi *Tratado de Dios Uno y Trino.*

El símbolo se refiere no sólo a la inteligencia sino al sentimiento y, muy a menudo, al subconsciente: el recuerdo que el símbolo provoca remueve capas muy profundas de la personalidad humana. La Cruz de Cristo, de algún modo, es capaz de configurar toda una cultura del dolor y de la muerte, preñada de esperanza. También el mito tiene su anclaje en el subconsciente colectivo: cuando una narración o una dramatización emplea símbolos básicos que afectan al subconsciente del género humano aparece, en sentido muy amplio, el mito. Dice Charles André Bernard:

> «El mito elabora una narración orgánica a partir de símbolos. [...] Entre narración mítica y actividad simbolizante *hay compenetración, pero no identidad.* Crear símbolos es una función primitiva y fundamental de la conciencia humana»[41].

Compenetración pero no identidad entre símbolo y mito. Es verdad. La parábola del hijo pródigo dibuja el símbolo del hombre perdonado por Dios, pero ¿acaso no es también en realidad el mito del hijo perdido que ansía el reconocimiento y el perdón del Padre? He señalado la *compenetración* en el hecho de que tanto el símbolo como el mito afectan al sentimiento y a la profundidad pre-consciente

[40] MTEGA, N. W., *Analogy and theological language in the Summa Contra Gentiles* (Frankfurt a. M. 1984).

[41] BERNARD, CH. A., *Teologia simbolica* (Roma 1981), p.30. La cursiva es mía (J. M. R. B.).

de la persona y en el hecho de crear arquetipos. Hay que mostrar asimismo la *no identidad* entre ambos.

Así, el citado y benemérito Macquarrie distingue cuidadosamente entre mito y símbolo. En el capítulo dedicado a un agudo análisis de las formas del lenguaje de san Atanasio en su *De Incarnatione,* comprueba que el santo emplea el lenguaje mítico, el simbólico, el existencial, y el ontológico, amén de dos «sublenguajes» más que Macquarrie llama «metafísico» y «ontológico».

Esto le da pie para *distinguir entre el nivel mítico y el simbólico* [42], siguiendo de algún modo el sentir de Platón, que criticaba fuertemente el lenguaje del mito, pero no desdeñaba su uso para expresar verdades filosóficas. De momento, Macquarrie parece adherirse al punto de partida bultmanniano, puesto que admite haber criticado a fondo el lenguaje mítico «como un lenguaje que en el transcurso del tiempo ha dejado de ser significativo» [43]. En seguida, va más lejos de lo permitido por el rígido programa bultmanniano de traducción de lo mítico al nivel existencial: aquel en el que prima lo que afecta personalmente, no el mundo imaginativo y confuso del mito, ni la formalización conceptual metafísica.

La pregunta que lleva a Macquarrie más allá de las perspectivas bultmannianas es precisamente: «¿En qué difiere del mito esta clase de discurso simbólico?» [44]. La respuesta es que, en el lenguaje mítico, no se distingue el símbolo de lo simbolizado. Para poner un ejemplo que empleará el mismo Macquarrie (en el capítulo VIII de su obra citada): en el nivel mítico, la luz (símbolo) se identifica con la divinidad (simbolizada). Brevemente: *la luz es dios;* mientras que en el nivel simbólico, *la luz es símbolo de Dios,* puesto que en este nivel más «sofisticado» se distingue correctamente el símbolo cósmico de lo simbolizado trascendente:

> «A este uso sofisticado del mito, al que se le sigue llamando "mito", será mejor llamarlo "simbolización", porque los símbolos se han separado de la matriz mítica indiferenciada y se usan explícitamente como símbolos, reconociéndoseles como distintos de lo que simbolizan, pero semejantes a ello de alguna forma» [45].

[42] BARTHEL, P., *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Leiden 1967); SCHAFER, R., *A new language for psychoanalysis* (New Haven 1982); FORRESTER, J., *Language and the origins of psychoanalysis* (Nueva York 1980).

[43] MACQUARRIE, J., *God-Talk,* p.154.

[44] MACQUARRIE, J., o.c., p.159: «En el lenguaje simbólico, el símbolo se distingue claramente de lo que simboliza [...] El símbolo diferencia la imagen simbólica de lo simbolizado. Es un nivel más reflexivo y más analítico que el mito».

[45] MACQUARRIE, J., o.c., p.160.

En *La humanidad de Dios*, publicada en 1984, distinguí cuidadosamente entre mito y símbolo, de modo coincidente con los resultados a los que llega Macquarrie.

5. Características del lenguaje simbólico

Es imaginativo, comparativo (analógico o parabólico), alegórico y también dinámico, implicativo, celebrativo, religado con la experiencia humana y con la de Jesús, el Cristo.

El lenguaje simbólico se expresa no tanto mediante conceptos precisos y adecuados a las realidades descritas (como lo haría el lenguaje conceptual), sino con metáforas, comparaciones e, incluso, alegorías que afectan a la imaginación humana, mueven los sentimientos y activan los resortes de la acción. Los símbolos atraen (implican), dan pie para actualizar el acontecimiento simbolizado, mueven a continuarlo en una acción que procede en la misma dirección indicada e impulsada por el símbolo.

EXCURSUS: LA DIMENSION VERITATIVA DEL SIMBOLO

Ahora debo aquí intentar resolver el problema siguiente: Es verdad que el lenguaje debe alcanzar un vuelo simbólico. Debe elevarse —a partir de las palabras y de los símbolos humanos— hasta apuntar hacia la diana de lo divino. Pero entonces ¿qué validez tiene el lenguaje simbólico? ¿Cuál puede ser su certeza y su verdad? ¿Tan sólo cabe atribuirle pragmáticamente una utilidad o una validez peculiar, la de movilizarnos en la dirección de la esperanza escatológica, pero sin posibilidad ninguna de llegar a constituir lo que llamamos un «saber»? ¿Cómo puede hablarse de «ciencia» si, en el fondo, la teología no hace más que desplegar un sistema de analogías o quizás de metáforas? Responderé por medio de ocho afirmaciones relativas al lenguaje simbólico:

1.ª El símbolo es algo más que una pura metáfora. Mientras la metáfora es una asociación de ideas —«imagino o pienso que A es como B»—, el símbolo asocia su propio modo de ser al del referente: el pan tiene ontológicamente una referencia al «pan de la vida», de suerte que objetiva y ontológicamente, y bajo ciertos aspectos, «A es como B», en el sentido de que el ser de «A» está abierto en sí mismo para conducirme hasta el ser de «B». Por eso, la afirmación fundamental es que el conocimiento simbólico se basa en la analogía real que hay entre los seres: pan común, pan de la cultura, pan de la Vida... Una realidad está abierta a la otra, está inscrita en la otra, y

me puede conducir hasta la otra. El símbolo, por ejemplo, por el hecho de pertenecer a un tiempo pasado o de tener las características que lo asocian a un momento de ese pasado, me conduce *afectivamente e intelectivamente* a ese pasado que el símbolo evoca. Por eso se dice que la sinfonía «Heroica» de Beethoven simboliza a Napoleón. El símbolo no se basa en la pura asociación de ideas subjetiva, sino, en definitiva, en su *pertenencia ontológica al mundo de lo simbolizado,* aunque esta pertenencia sea tan sólo una reminiscencia, como en las pinturas y dibujos de Paul Klee se contiene una reminiscencia de la realidad pintada o dibujada.

2.ª El símbolo crea sus propias «vías de conocimiento». Ante el pan común debe reconocerse que se abre una «vía de conocimiento» a todo lo que sea alimento (común, espiritual o trascendente) para el hombre. Y no puede decirse del pan que no tenga nada que ver con el pan espiritual ni que cierre toda vía de conocimiento hacia el alimento trascendente de la persona.

3.ª El conocimiento simbólico, derivado de la analogía real entre los seres, es *otro tipo de conocimiento* que el conceptual, derivado del «logos». El concepto es representativo y la unión con su objeto se produce por medio de la representación. El símbolo es dinámico, y la unión con su referente objetivo se produce por medio de la unión afectiva, lo que no excluye la vía del conocimiento estricto, ya sea porque el conocimiento simbólico es la otra manera de conocer —la manera de conocer en la que nuestro entendimiento comprende que el símbolo y lo simbolizado están unidos de algún modo—, *ya sea porque el logos, o conocimiento intelectual, está presente en lo íntimo de la comunión simbólica: asociado al conocimiento simbólico,* puesto que las funciones humanas se transparentan unas a otras y, por tanto, se interpenetran unas con otras.

4.ª El símbolo no es, por tanto, irracional ni lleva a un conocimiento no veritativo, ya que, como acabo de insinuar, va avalado y flanqueado por un *logos* implícito o explícito extraído de la realidad misma a la que se refiere el símbolo.

a) Viene avalado por el *logos,* porque el conocimiento simbólico no se sale de los cauces con los que el *logos* humano co-ordina la realidad, es decir, establece las coordenadas para su entendimiento conceptual, pero estableciendo también el ámbito general en el cual el símbolo abrirá sus vías de conocimiento simbólico. Si el conocimiento simbólico se saliera de los cauces generales del *logos,* se extraviaría, y renunciaría a descubrir la verdad que permanece oculta todavía después de su manifestación simbólica, por supuesto; pero también después de su manifestación conceptual.

b) El conocimiento simbólico viene acompañado, flanqueado e, incluso, *penetrado* por el *logos.* El símbolo contempla sin conceptos

lo simbolizado. Esto es claro. Pero contempla sin conceptos y con afecto aquello mismo que, *en su verdad última*, tratarán de expresar los conceptos. Platón establece una relación entre *mythos* y *logos* mucho menos excluyente de lo que a primera vista pudiera parecer. El archifamoso mito de la caverna es una forma de poner sordina al conocimiento humano presidido por el *logos*. Es una forma, asimismo, de valorar el conocimiento simbólico. No es necesario que vuelva a advertir [46] que considero preferible hablar de conocimiento simbólico (algo profundamente tradicional enlazado con la analogía) que de conocimiento mítico, que evoca ideologías muy determinadas (Bultmann [47] o, aunque sea un caso muy distinto, Drewermann [48]).

5.ª El símbolo no lleva simultáneamente al «sí» y al «no», como si quisiera vulnerar irracionalmente los principios de identidad y de no-contradicción. El símbolo no es la manera descomprometida de decir simultáneamente una afirmación junto con su contradictoria. La flexibilidad del símbolo, en todo caso, consiste en poner de manifiesto la distancia o hiato existente entre la mente humana y la

[46] ROVIRA BELLOSO, J. M., *La humanidad de Dios* (Salamanca 1986), p.176-188, *A) El lenguaje de la encarnación*, donde se distinguen del conocimiento científico estricto tres grados de conocimiento sapiencial: el metafórico, el propiamente mítico y el simbólico. Todo lenguaje analógico que no sea puramente conceptual o científico puede ser calificado como lenguaje simbólico, y homologado también como fuente de conocimiento no-científico, a-conceptual, pero capaz de engendrar sabiduría humana: acerca de Dios, acerca del sentido de la vida y de la espiritualidad del hombre. Un conocimiento, sapiencial, distinto del saber científico-técnico. Si los símbolos, parábolas y alegorías no describen objetos ni delimitan conceptos, sino que evocan imaginativamente o sensiblemente realidades divinas, se comprende que hayan de ser interpretados con otro código que los propios del lenguaje descriptivo de objetos sensibles o del lenguaje conceptual de la racionalidad pura.

[47] Son muchos los que, con Bultmann, llaman *mítico* al lenguaje de la metáfora y del símbolo. Bultmann lo rechazaba porque entendía que señalaba la presencia de Dios en el mundo de un modo *antropomórfico*, demasiado parecido a la presencia de un hombre, ni que sea el más importante. Más que el término *mítico*, es preferible el calificativo de *simbólico*, que abarca *toda analogía no estrictamente conceptual: la metáfora, la alegoría, la narración ancestral, la dramatización que expresa el sentido de lo que vive el hombre...* El *símbolo* señala realidades divinas a partir de signos y palabras humanos. El *mito* expresa muy bien los modos de ser humanos, las estructuras antropológicas profundas, *pero que la gente los entiende como falsedades históricas*. En la *fábula* prima la fantasía, a veces en exclusiva. Platón tendía a privilegiar el lenguaje conceptual. Por eso menosprecia el mito y la fábula, oponiéndolos al conocimiento verdadero proporcionado por el «logos» y, en definitiva, por el concepto. No obstante, si entendemos por mito no tanto la simple ficción sino la expresión de las formas arquetípicas del actuar humano y —¿por qué no?— del actuar divino, entonces el mito, lejos de ser una falsedad histórica, se convertiría en fuente de conocimiento verdadero aunque no conceptual, y quedaría emparentado con el *logos*, porque dice algo de la estructura real del hombre y dice algo de Dios mismo. El mito, así entendido, pertenece en alto grado a la expresión simbólica. Pero sigo pensando que es mejor hablar de imágenes y de símbolos.

[48] DREWERMANN, E., *Clérigos* (Madrid 1995).

realidad simbolizada, pero la función del símbolo no consiste en poner de manifiesto la irracionalidad de la realidad o la imposibilidad absoluta de acercarse intelectual y afectivamente a ella. Al contrario, el símbolo es *la afirmación del principio de acercamiento progresivo a la verdad* y, aún más objetivamente, a la realidad misma: a la misma esencia de las cosas e, inclusive, a la misma esencia de Dios, ya que, según santo Tomás, los conceptos humanos —que en el conocimiento de Dios funcionan como símbolos— tienen un valor *quidditativo* ya que se refieren en verdad a la esencia de Dios. En esto se diferencia Tomás de Maimónides, aunque coincidan ambos en que esos conceptos no pueden expresar *perfecta* y *adecuadamente* la esencia divina.

6.ª Hay un grado de indeterminación en todo conocimiento humano. Después de Popper y de Kuhn, pero sobre todo después de las aporías a las que llevan los experimentos realizados en el campo de la física cuántica, se constata que no se produce —ni siquiera en el grado de conocimiento más «científico»— una ordenación y adecuación perfecta y plena entre la mente *(tributaria siempre de sus propios métodos)* y la realidad física. En general, no hay adecuación plena sino que hay un punto de fuga entre el concepto y la realidad. Cuánto más hay que afirmar que no se da una ordenación y adecuación perfecta entre el conocimiento simbólico y el referente simbolizado, por más que el mismo *logos* nos dice que, mediante el símbolo, estamos realmente en una vía de conocimiento de lo real.

7.ª Aplicación al conocimiento de Dios: lo dicho en el número anterior explica la inestabilidad e, incluso, la imprecisión de la terminología con la que queremos calificar nuestro conocimiento analógico de Dios. Todos los cristianos, tomistas y no tomistas, estarán de acuerdo en calificarlo de *imperfecto* (no perfecto, no pleno, no absoluto). Algunos, en la línea de los autores de la «nouvelle théologie», lo calificamos con gusto de *quidditativo, pero no adecuado.* Un autor tomista, el dominico Vicente Igual, de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad Ramón Llull, argüía en el sentido de que, para Tomás de Aquino, *ad-aequatio* no tiene un sentido estrictamente mecanicista —como el de una tubería que se empalma *adecuadamente* con otra—, sino un sentido *dinámico* que está puesto de manifiesto por la partícula *«ad»,* con lo que ya podríamos calificar de esencial *(quidditativo),* adecuado e imperfecto el conocimiento analógico que tenemos de Dios.

Pero este modo optimizante de entender el término *ad-aequatio* podría convertir en una banalidad terminológica algo que, en sí mismo, es muy relevante: que *los conceptos analógicos* —en el caso del conocimiento de Dios— no llegan a establecer un conocimiento más profundo que el conocimiento que han abierto los símbolos.

Finalmente, J. R. García Murga, en una recensión a mi *Tratado de Dios Uno y Trino* [49], hacía notar que era erróneo calificar de *impropio* nuestro conocimiento de Dios, cuando en teología se habla comúnmente de conocimiento *propio aunque inadecuado.* Efectivamente, en este punto de mi libro se deslizó un *lapsus* o errata material, puesto que mi intención no era la de entrar en los vericuetos del conocimiento *propio o impropio* sino la de mantenerme fiel a la fórmula *quidditative sed non adaequate.*

Pero se puede tomar pie de esta errata porque da qué pensar sin relativismo: en efecto, *aquí en la tierra,* el conocimiento humano de Dios es siempre un conocimiento *«in specie aliena» (non in specie propria),* y que ésta es, en definitiva, la opinión común y cierta en teología según la cual sabemos que hay Dios, sabemos que es infinitamente bueno, pero no conocemos *directa ni inmediatamente* su esencia, ni lo que es su bondad, etc. Los teólogos podemos debatir si a este conocimiento de Dios *in specie aliena* hay que llamarlo propio o impropio, adecuado o inadecuado. Pero lo cierto es que *no se trata de un conocimiento directo, inmediato y perfecto de la esencia divina.* Si nos limitamos a estos calificativos —«indirecto», «inmediato» e «imperfecto»— vuelve a reinar el acuerdo entre teólogos y filósofos.

8.ª Queda algo muy importante, que atañe al punto de acuerdo común: el conocimiento de Dios es imperfecto. Ahora bien, ¿en qué consiste la imperfección propia del conocimiento analógico de Dios? En el hiato que existe entre nuestra mente y la realidad. Las narraciones descriptivas son útiles para la contemplación de los misterios de Cristo e incluso los re-presentan. Pero esas narraciones contemplativas no son el mismo misterio de Cristo sino aproximaciones auténticas y fehacientes de él. Esa es la parte de razón del realismo o ultra-realismo gnoseológico de Zubiri, a quien le gustaría poder captar la realidad misma e inmergirse en ella con la *inteligencia sentiente,* no sólo entenderla mediante su *forma* presente en el intelecto porque está «re-presentada» en él.

En el nivel práctico: los imperativos éticos expresan, como indiqué ya, la voluntad de Dios *in signo.* Pero no pueden expresar todavía el contenido perfecto, inmediato directo de la voluntad de Dios, como tampoco pueden expresar el contenido real de la conciencia de un determinado sujeto (pecador o no), ya que no pueden expresar con adecuación perfecta el contenido de la conciencia de este sujeto *en relación con la voluntad actual y viva de Dios* hacia él.

[49] García Murga, J. R., en *Bibliografía:* «Estudios Eclesiásticos» n.69 (1994) p.536.

En definitiva, y sin relativismo ninguno, *la mente no es la cosa real.* La mente, cuando asume métodos e instrumentos científicos, representa, mide o cifra la cosa real, y esta representación puede verificarse objetivamente en el laboratorio, pero la mente no es igual en todo a la cosa. Existe la diferencia de lo real a lo pensado, diría Juan de la Cruz. Con mayor distancia aún, *la mente de una persona no es la persona del otro.* Pero las personas, entre sí, pueden establecer relaciones —de paternidad/filiación, de amor, de amistad, etc.— que conducen a una comunión personal profunda: la unidad entre personas por el conocimiento, el amor y la vida. Todavía —con una distancia infinita— *la mente no es Dios.* Pero puede abrirse y adherirse a Dios por un conocimiento no representativo, pero esencial e imperfecto a base del conocimiento y del afecto. Así, la fe, la esperanza y el amor unen al hombre con Dios *mediante* conceptos, símbolos y... en puro amor.

Como resumen al tema de la validez como «saber» del conocimiento simbólico, cabe afirmar dos puntos. *Primero:* el saber simbólico, si bien es menos representativo que el saber conceptual, puede ser más rico y más profundo, puesto que llega a aquellos puntos más hondos donde la realidad del ser personal se manifiesta o revela. Llega a las junturas del alma con el espíritu (cf. Heb 4,12). *Segundo:* si el lenguaje simbólico tiene en cuenta su profunda y discontinua no-representatividad respecto de la realidad personal o divina —si, en definitiva, tiene en cuenta que también él está sometido a la ley de la analogía—, resulta que dicho lenguaje supera el nivel del juego metafórico: es un *saber tendencial* que, en cuanto asume un método histórico o filosófico (antropológico o sociológico) riguroso, puede catalogarse como una de las «ciencias del hombre» [50].

IV. LA ESTRUCTURA DE LA FE ES TAMBIEN SIMBOLICA

La misma estructura de la fe es proléptica, como el símbolo, puesto que anticipa en el hombre interior y en su «hoy» los bienes

[50] No puede alcanzar la cientificidad de las ciencias «duras», ni es bueno que la desee, o que contraataque polémicamente con la ciencia «dura» porque ni siquiera ella es *absolutamente objetiva.* Hemos de huir de la paradoja que supondría decir, en el límite de lo posmoderno, que no hay *ciencia ninguna,* en ningún campo, porque no hay absoluta objetividad ni siquiera en el campo de la física. En cambio, es cierta la perplejidad que supone para la ciencia física el hecho de que la realidad que constituye su objeto trascienda al sujeto cognoscente y a sus propios métodos rigurosos de percepción. Para mí, esta aporía lleva al principio de alteridad y de individualidad, formulable en su forma más simple: *una cosa no es la otra.* Al hombre le es imposible dar cuenta absoluta del otro como individuo. En el terreno religioso: el hombre es relación a Dios; no es Dios.

futuros que espera. Por eso Hebreos 11,1 puede traducirse de esta forma: «La fe es la *prenda* (ὑπόστασις = fundamento) de las cosas futuras que esperamos, el argumento firme de lo que no se ve». Así lo traduce Gregorio el Grande: «Creer es poseer anticipadamente los bienes que esperamos; es conocer de antemano lo que todavía no vemos» [51].

Ese carácter anticipatorio de la fe permite hallar un camino de solución a la imposibilidad de «ver» a Dios en esta vida: en efecto, la visión especular —como en un espejo— hay que entenderla de modo antropológico y teológico a la vez. El espejo es antropológico porque es el mismo corazón «limpio» de la persona:

> «El hombre que ha limpiado su corazón de toda criatura y de toda afección terrenal contempla en la belleza de sí mismo la imagen de la naturaleza divina» [52].

En uno de sus fragmentos «apofáticos», Gregorio de Nisa propone una verdadera ejercitación para «ver» a Dios en el espejo del corazón limpio, esto es, a la luz de la fe. Cuando el hombre que tiene el deseo de contemplar el bien auténtico entiende que la majestad divina es superior y ha sido exaltada sobre los cielos, cuando sabe que su gloria es in-explicable, su belleza in-decible, cuando ha entendido que su naturaleza no puede concebirse ni comprenderse, entonces no deberá desesperarse por el hecho de que sea imposible «ver» lo que tanto se desea:

> «Porque si llevas una vida diligente y cuidadosa, y limpias tu corazón de la suciedad que en él se haya podido depositar, la belleza divina resplandecerá en ti» [53].

Aquí hay que notar que Gregorio de Nisa emplea la fórmula que los teólogos y los místicos medievales no cesarán de recordar: la comparación del hierro que centellea porque está unido al fuego con el alma que refulge porque está unida a Dios. He aquí la conclusión de esta meditación:

> «Porque el que se parece al bien es bueno. O sea que el que se ve a sí mismo, ve en sí mismo al que desea, y así resulta que es bienaventurado el que tiene el corazón limpio, porque viendo su propia limpieza, ve —como en una imagen— la forma principal de la pureza» [54].

[51] GREGORIO EL GRANDE, *Homilía* 26, 7: PL 76,1201.
[52] GREGORIO DE NISA, *Homilía* 6, *Sobre las Bienaventuranzas:* PG 44,1270-1271.
[53] Ibid.
[54] Ibid.

De ahí la importancia de caminar en el mundo en descubrimiento de los santos, ya que en ellos se da ciertamente el corazón limpio. Pero el corazón auténticamente sano y limpio, en suprema plenitud, es el de Cristo. La fe es, entonces, como el Apóstol Tomás, que tiene los ojos abiertos para ver el misterio de Dios en su imagen perfecta que es Cristo. La fe abre sus ojos a la parte visible del símbolo que se «arroja» o se «lanza» (συμβάλλω; σιμβαλλεῖν; *conicere)* hacia Dios.

A veces las precisiones etimológicas ayudan a descubrir realidades hondas. En efecto, Lucas emplea dos veces en su Evangelio y cuatro en los *Hechos* el verbo συμβαλλεῖν. María conservaba todas estas palabras, y las meditaba [55] (συμβαλλοῦσα) en su corazón. ¿Qué sentido tiene la palabra «las meditaba»?

La Vulgata traduce *«conferens»* con mayor aproximación a συμβαλλοῦσα. Bover-O'Callaghan traducen, al filo de la Vulgata, «confiriéndolas» [56], pero en castellano no es frecuente el uso de la palabra *conferir,* como no sea en un lenguaje muy académico, para indicar que se comparan las opiniones llevándolas, en diálogo, del uno al otro. Sea como sea, el término *con-ferens,* en el sentido de llevar, reunir, aportar, juntar, nos pone en la verdadera pista: María *juntaba y reunía* —comparaba entre sí— todas las palabras y hechos que le habían sucedido, y sobre todo ponía en relación *—juntaba y reunía—* estos hechos con la voluntad inefable de Dios. Así rumiaba o meditaba María. Así se ve la relación entre esta meditación de fe y el conocimiento simbólico: *se echan juntos los fragmentos de la moneda para que tomen pleno sentido en el horizonte trascendente —divino— que los reúne.*

El otro lugar de Lucas en el que se emplea el término συμβαλλεῖν εἰς πολεμόν, traducido por la Vulgata como «commitere bellum» = «entrar en guerra», me parece ajeno a la cuestión del conocimiento simbólico. En efecto, del genérico significado de «llevar» hemos pasado aquí al significado hostil de «llevar una lucha» [57].

En *Hechos* (4,15), συνέβαλλον, tiene el sentido más normal de «conferían entre sí». Es la acción propia de συνβαλλεῖν: echar o aportar las partes —en este caso las opiniones de cada uno— a un todo común. Lo mismo Hechos (17,18), en el sentido de que los filósofos estoicos y epicúreos «trababan conversación» (συνέβαλλον) con Pablo. En *Hechos* (18,27), el significado de συνεβάλετο es cla-

[55] Así la *Biblia de Jerusalén* y *La Biblia,* versión de los Monjes de Montserrat (Andorra [7]1992).

[56] BOVER, J. M. (†), O'CALLAGHAN, J. M., *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid 1977), p.263.

[57] ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (París [3]1961), col.1253.

ro: Pablo *contribuye* o *aporta* mucho con su presencia y capacidad evangelizadora. Aquí veríamos la estructura simbólica también de la comunión eclesial en la que cada uno aporta su parte, que adquiere pleno y nuevo sentido en el conjunto de la comunión espiritual con el Padre y con el Hijo. Ese mismo sentido de agregación a un conjunto tiene finalmente *Hechos* (20,14): συνέβαλλεν ἡμῖν = «nos reencontró y le retomamos» [58]. El símbolo pone al fragmento en relación con la totalidad. Esta lo retoma y lo encaja en un sentido global. He aquí el proceso de reconciliación que lleva a la comunión, visto desde la estructura del símbolo.

N. B. *La importancia de lo simbólico en el método teológico.*

La estructura simbólica de la fe permite afinar el método de los estudios teológicos. He señalado a veces el ideal de un conocimiento histórico-crítico —aplicable sobre todo a la fase bíblica (exégesis y teología bíblica)— que coincidiera con la penetración de un conocimiento reflexivo, el cual, sin necesidad de asumir una filosofía secular ya hecha, se centrara con espíritu contemplativo en las posibilidades filosóficas y antropológicas que la misma Escritura ofrece. En este sentido, la categoría del símbolo es privilegiada [59]: ofrece el soporte *bíblico* suficiente para poder *reflexionar* sobre sus raíces más hondas. De esta manera el símbolo ofrece una cierta clave real de comprensión del acontecimiento de la fe y de su expresión doctrinal. El símbolo sería, nuevamente, la lanzadera que daría unidad a los descubrimientos aportados por el método histórico y por la reflexión que intenta un mínimo de comprensión global de los datos positivos. La comprensión simbólica, tendente toda ella al significado escatológico que es Cristo, sería aquel mínimo nivel de interpretación que daría respuesta al ideal postulado por W. Kasper de unir verdad histórica y conocimiento esencial y universal [60].

No se olvide que la ciencia y la sabiduría teológica se centran en Jesucristo. Pues bien, la Creación y la Historia no son más que la red simbólica desde el centro de la cual Jesucristo —con su modo de ser y de relacionarse, con sus actitudes de desprendimiento y amor fraterno, con su actuación desde fuera del poder, con su convicción de

[58] Ver los textos de *Lc* y *Hechos* en SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Stuttgart [15]1973).

[59] Ver la obra concisa y de gran precisión de KIEFFER, R., *Le monde symbolique de Saint Jean* (París 1989). El exégeta sueco, dotado además de una honda madurez antropológica, ofrece unos análisis del IV Evangelio que valen por un tratado teórico-práctico de teología simbólica y que me han confirmado en las afirmaciones y sugerencias que he ido desgranando a lo largo de este libro.

[60] KASPER, W., *Unidad y pluralidad en Teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969), p.30.

perenne arraigo en la verdad— nos atrae con el infinito amor de Dios. Por eso son importantes todos los detalles geográficos, cronológicos, antropológicos, culturales, socio-políticos, religiosos, en los que se mueve Jesús. Por relación a estos puntos relevantes de la creación y de la historia, Jesús manifestará su personalidad y se mostrará como imagen de Dios, que —con la fuerza vital, humana y divina del símbolo, visible y espiritual a la vez— nos lleva al Padre del cielo: a su Padre y a nuestro Padre; a su Dios y a nuestro Dios.

Al referir a Cristo todo lenguaje, todos los conceptos y símbolos, estamos ligando estrechamente el lenguaje, como palabra, con su soporte decisivo que son las actitudes y la capacidad de amor verdadero que hay en la acción humana: «La praxis da sentido a las palabras», sentenció Wittgenstein [61]. Por eso, las gentes todavía hoy se maravillan con la doctrina nueva de Jesús (Mc 1,22.27) porque le contemplan mientras pasa haciendo el bien (Hech 10,38).

No se puede cerrar este capítulo sin decir que hay lenguaje humano porque en Dios hay Palabra y porque «Dios ha tomado la Palabra». Esta es la idea de fondo que W. Beinert dice desde el principio al fin de su *Introducción a la teología* [62]. Con ella no sólo quiere dejar clara la iniciativa divina, sino también el hecho de que en el hombre hay palabra (y éste es, por cierto, un «milagro» admirable) porque los humanos hemos sido creados a imagen y semejanza del Dios vivo. Esta es la verdadera circularidad del lenguaje: hay palabra humana válida porque en Dios hay una Palabra que no sólo representa la realidad de las cosas sino que la crea. Así es creativo también nuestro lenguaje, siempre dialógico, ya que siempre es como una lanzadera que va de persona a persona, creando comunión, puesto que todo lenguaje profundo es, en definitiva, un lenguaje comunional. Por eso Beinert insiste: el diálogo de la oración supone siempre la Palabra que va de Dios al hombre. Y gracias a que Dios ha tomado la Palabra, podemos nosotros responderle, aunque de suyo nuestras palabras sean tan frágiles como nuestro ser finito. Sin embargo, también ellas están hechas a imagen y semejanza de la Palabra y, cuando las acompaña un espíritu de comprensión y de comunicación, sirven para entrelazar la comunión fraterna, inscrita por el Espíritu en la comunión con el Padre y con el Hijo Jesús [63].

[61] «Alle parole dà senso *la prassi»* (WITTGENSTEIN, L., *Osservazioni sui colori, Una grammatica del vedere* [Turín 1981], p.103).

[62] BEINERT, W., *Introducción a la teología* (Barcelona 1982), p.11: «Se supone que aquí toma Dios la palabra», y 195: «Cuando Dios habla, quiere una respuesta».

[63] Ver 1 Jn 1,3.

CAPÍTULO X

INCULTURACION

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, M. DE, *Inculturación. Problemãtica,* en LATOURELLE, R., FISICHELLA, R., PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1990); ARRUPE, P., *Catequesis e inculturación* (Sínodo 1977), en «Actualidad Catequética» n.18 (1978) p.76-81; BEINERT, W. (Hersg.) *«Katholischer» Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?* (Ratisbona 1991); BELL, D., *Las contradicciones culturales del Capitalismo* (Madrid 1977); BRANDÃO, C., *Inculturação e liberação* (São Paulo ^{2}1988); CONCILIO PROVINCIAL TARRACONENSE, Tema I; DIANICH, S., *Iglesia en misión* (Salamanca 1988); FUKUYAMA, F., *The End of History and the last Man* (Nueva York 1992); PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Il dialogo interreligioso nel Magistero Pontificio,* a cura di Francesco Gioia (Ciudad del Vaticano 1994); HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la Modernité* (París 1987); JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae;* encíclicas *Redemptoris missio* y *Tertio millennio adveniente; Alocución al Consejo Pontificio de la Cultura,* 20.V.1982 («L'Osservatore Romano», 6.VI.1982); *Alocución a la UNESCO,* 2.VI.1980; KAUFMANN, F. X., *Religion und Modernität* (Tubinga 1989); LÓPEZ GAY, J., en *Pensiero attuale della Chiesa sull'inculturazione,* en *Inculturazione. Concetti. Problemi. Orientamenti* (Roma 1979); LYOTARD, J. F., *La posmodernidad. Explicada a los niños* (Barcelona 1987); PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi;* POUPARD, P., *Chiesa e cultura* (Milán 1985); *Evangélisation et nouvelles cultures,* en «Nouvelle Revue de Théologie» n.99 (1977) p.532-549; STANDAERT, N., *L'histoire d'un néologisme. Le terme «inculturation» dans les documents romains,* en «Nouvelle Revue de Théologie» n.110 (1988) p.555-570; SCHERMANN, R. (Hersg.), FRIES, H., HÄRING, B., KÜNG, H., *Wider den Fundamentalismus, Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil* (Viena 1990); TORRES QUEIRUGA, A., *Inculturación de la fe,* en FLORISTÁN, C., TAMAYO, J. J., *Conceptos Fundamentales del Cristianismo* (Madrid 1993); TÜRK, H. J., *Postmoderne* (Maguncia 1990).

Sobre la inculturación de la fe y de la teología en los países no europeos

AKLÉ, Y., KABASELE, F., *Der schwarze Christus, Wege afrikanischer Christologie* (Friburgo de Br. 1989); BALASURIYA, T., *Planetary Theology* (Maryknoll 1984); CHUNG HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again: Introducing Asian women's theology* (Maryknoll 1990); HOPKINS, D. N., *Black theology USA and South Africa* (Maryknoll 1989); IMASOGIE, O., *Guidelines for Christian Theology in Africa* (Achimota 1983); MICHALSON, C., *Japanese contributions to christian theology* (Filadelfia 1960); NGINDU

MUSHETE, A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (París 1989); PIERIS, A., *Une théologie asiatique de la libération* (París 1990); edición española: *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación* (Salamanca 1991); RICHARD, P., *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología* (San José 1987); ROTA, T., *La teologia africana* (Andria 1984); YEVANGOE, A. A., *Theologia crucis in Asia* (Amsterdam 1987).

El concepto de «inculturación» ha aumentado su relevancia en la medida en que se ha popularizado otro término: el de «evangelización» [1]. La evangelización, si se produce correctamente, ha de dar lugar al fenómeno de la inculturación, entendida como presencia y fruto de la fe en el seno de una cultura determinada:

> «La síntesis entre fe y cultura no es solamente una exigencia de la cultura sino de la fe. Una fe que no se traduce en cultura es una fe que no ha sido plenamente acogida, totalmente pensada y fielmente vivida» [2].

Al propio tiempo, la palabra «evangelización» crece en volumen y en urgencia en la medida en que se percibe un descenso de la llamada *cultura cristiana.* Este descenso afecta incluso a los países latinos (Francia, España, Italia), en los cuales se supone con razón que la presencia y siembra de la fe había dado lugar a una serie de formas culturales cristianas. En este contexto se hace sentir la urgencia de la nueva evangelización.

Por contraste, durante la década entre 1925 y 1935, en el pontificado de Pío XI, se tenía la impresión de un ascenso del cristianismo que volvía a tomar carta de naturaleza en la cultura europea: el *neotomismo* abierto funcionaba como una vulgata filosófica que daba soporte y estructura al pensamiento cristiano: Sertillanges, Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange, Ramírez, y también Cornelio Fabro y hasta Octavio Derisi habían sucedido con fortuna a los Zigliara y

[1] La encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio* expone con claridad el triple sentido de «evangelización». En su sentido más propio es anuncio de Jesucristo a los no cristianos, que lo desconocen (misión a los paganos: *missio ad gentes).* Por extensión, se refiere a la acción pastoral que lleva el buen anuncio de Jesús a los cristianos y a las comunidades cristianas. Finalmente, la «nueva evangelización» se refiere a los bautizados no creyentes o —añado— que han caído en un indiferentismo profundo o en el olvido de lo cristiano (RM, n.33, ver la exposición de FLORISTÁN, C., *Evangelización. Nueva Evangelización,* en *Conceptos fundamentales del cristianismo* [Madrid 1993], p.464).

[2] JUAN PABLO II, *Alocución al Consejo Pontificio de la Cultura,* 20.V.1982 («L'Osservatore Romano», 6.VI.1982); esta frase fue repetida en el *Discurso a los hombres de la cultura, de la investigación y del pensamiento,* en la Universidad Complutense de Madrid (3.XI.1982). Contenido en *Mensaje de Juan Pablo II a España* (Madrid 1982), p.94.

Liberatore, iniciadores del *neotomismo* en la época de León XIII. Por otra parte, los *grandes convertidos,* como Léon Bloy, Péguy, Mauriac, Bernanos, Jacques y Raïsa Maritain, y los británicos G. K. Chesterton y Hillaire Belloc, daban prestancia a un cristianismo que tenía altura intelectual y sensibilidad abierta y humanista.

Ahora (1995) se ha extendido la convicción de que no existe una cultura cristiana hegemónica. Algunas voces hablan incluso de una cultura a-tea, afirmación que seguramente es desmesurada [3]. Tal vez lo más objetivo que puede decirse de la cultura actual es que, como cultura plural, está hecha a jirones: jirones tradicionales, existencialistas, relativistas, freudo-marxistas, agnósticos, religiosos, cristianos, consumistas, todo ello situado en una matriz que podríamos llamar de la *nueva cultura popular* de los Medios de Comunicación Social [4]. Esa nueva cultura popular aparece, como la sociedad misma, fuertemente condicionada además por otro elemento uniformador de primer orden: la tecnología avanzada [5], extendida por todo el mundo; presente en las llamadas *sociedades avanzadas,* pero también —con intensos y extensos enclaves— en los rincones más tradicionales. La coexistencia de los elementos *uniformadores* (MCS y tecnología) y de los contenidos locales o regionales, que suelen ser *plurales y dispares* (desde el secularismo hasta las raíces y la presencia cristiana), dan a nuestra cultura el *sello de la secularidad y del pluralismo* [6]. Por eso, con toda justicia, podemos llamar *cultura mestiza* o *cultura-mosaico* a la mezcla resultante.

Debido al pluralismo de nuestra cultura, los católicos no sólo muestran todo su interés por las posibilidades de una «nueva» evangelización, sino que —deseosos de un cambio cultural más trascendente, más espiritualista y, en definitiva, de signo más cristiano— usan el término inculturación de la fe, para designar ese momento en el que la fe cristiana «se hace» cultura [7].

[3] Así, LORÈS, J., *L'autocensura de l'Església catalana,* en «Avui», 8.VIII.1995, p.C3. Le ha contestado VALLS SERRA, M., *La difícil harmonia,* en «Avui», 15.VIII.1995, p.C2.

[4] Advertí que esta nueva cultura se la puede llamar *popular* por estar muy extendida entre el pueblo sencillo, no por constituir el sustrato de identificación del pueblo, ver *Entre la fe i la cultura, cap on anem?* (Barcelona 1995).

[5] Por «tecnología avanzada» entiendo la que ha dado el paso de frontera que existe entre el uso de la *electricidad como energía* y su tratamiento en la *electrónica:* supone —como decía Schaff— la cultura del «micro-chip».

[6] Ver CONCILIO PROVINCIAL TARRACONENSE, Tema I, Resolución 1.

[7] Así, el mismo JUAN PABLO II, en *Alocución* al «Consejo Pontificio de la Cultura», 20.V.1982, publicado en «L'Osservatore Romano», 6.VI.1982.

1. Hacia una definición operativa de *cultura*

a) Siempre he considerado útil la descripción de Tylor, que ha divulgado Josep M. Castellet, porque no descuida ningún elemento. Es analítica y no tiene otra pretensión que la de señalar que cultura es todo hábito procedente del hombre, en cuanto es miembro de una sociedad:

> «La cultura es una totalidad compleja que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre, en tanto que es miembro de una sociedad» [8].

b) En la vida humana, todo es cultura [9]. De tal suerte que la vida humana aparece inmersa en un mundo que no sólo es producto de la naturaleza sino del hombre y, por lo tanto, es cultural. Esta afirmación me lleva a formular una descripción no elitista de cultura, que sirve para todos los grupos sociales: pertenecen a la cultura *todos los recursos de los que se valen los humanos para poder vivir con libertad, justicia y dignidad.*

c) Para poder vivir con libertad, justicia y dignidad. Ahí se señala una finalidad, porque es cierto que la cultura busca una finalidad: para Daniel Bell no es tan sólo el objetivo genérico de *ayudar a vivir,* sino la finalidad específica de encontrar *sentido a la vida humana:*

> «Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernst Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas [...] el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas [...] que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana» [10].

No es difícil sintetizar los apartados *a), b)* y *c)*: todos los recursos culturales ayudan a vivir; pero, entre todos ellos, los más significativos —el campo del simbolismo expresivo formado por las ar-

[8] CASTELLET, J. M., *Per a un debat sobre la cultura a Catalunya* (Barcelona 1983), p.18-19. Ver ROVIRA BELLOSO, J. M., *Fe i Cultura al nostre temps* (Barcelona 1988), p.9.

[9] JUAN PABLO II, *Alocución a la UNESCO* de 2.VI.1980, n.6. En esta alocución hay como una cascada de afirmaciones que conducen a la afirmación: Todo es cultura en la vida del hombre. Ver, por ejemplo: «Genus humanum arte et ratione vivit» (TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Analyt.,* n.1); «el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura»; «la vida humana es cultura»; «el hombre no puede existir fuera de la cultura»; «la cultura es un modo específico del existir y del ser humanos»; «el hombre vive siempre según una cultura que le es propia».

[10] BELL, D., *Las contradicciones culturales del Capitalismo* (Madrid 1977), p.25.

tes, la filosofía y la religión— tienden a descubrir el sentido de la existencia humana.

2. Dos características negativas, pero importantes, de la cultura

a) *No tiene por qué ser elitista*

La cultura no tiene por qué ser elitista, ya que «todo es cultura en la vida humana [...] y la vida humana es cultura» [11]. El que Popper llama «Mundo 3» [12] es el mundo que emana de la mente del hombre y que hace habitable el mundo físico y el de las relaciones humanas. Ahora bien, todos los recursos que emanan de la mente humana, ya sean recursos aparentemente primitivos o recursos sofisticados, pueden concurrir para hacer mejor y más digna la vida del hombre. Son recursos culturales, ya se trate de la filosofía alemana del siglo XIX o de la llamada «dieta mediterránea», fruto de unas costumbres no escritas. De este modo, el «arte culinaria» *y* la música de Bach, Mozart o Beethoven contribuyen a hacer más humana la vida de las personas sobre la tierra. Es cultura el conjunto de las letras, las artes y las ciencias europeas del siglo XIX, pero también es cultura, porque permite hallar la propia identidad y ayuda a vivir de manera digna, la sabiduría no escrita que pervive en la memoria de los pueblos de cultura honda transmitida por tradición más que por un conjunto de «clásicos» escritos. Según la definición de Daniel Bell, esta sabiduría tal vez estaría más cerca del centro de toda cultura que busca el sentido profundo de la existencia humana.

b) *La cultura, incluso la actual, no tiene por qué apartar la religión de su contenido*

La cultura no tiene por qué eliminar la apertura a la trascendencia. Para ser matriz de libertad y de convivencia no tiene que eliminar la religión. En la cultura entra la dimensión espiritual, que tiene en la religión su mayor incentivo. Las obras de Dante, Dostoiewski, las obras de los músicos citados así como de Schönberg o de Stravinski y Shostakovich, y la filosofía desde Aristóteles hasta Lévinas, son hechos culturales abiertos a la trascendencia o transidos por ella.

[11] JUAN PABLO II, *Alocución a la UNESCO*, 2.VI.1980. Ver nota 7.

[12] «El Mundo 3 es el mundo de los productos de la mente humana» (POPPER, K. R., ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro* [Barcelona 1980], p.44 y 505).

De cara a los pensadores a-teos, haría la siguiente pregunta: ¿Es seguro que el factor trascendente —*valor «X»,* como le llamaba Eric Fromm [13]— deba ponerse cuidadosamente fuera de la cultura o, en todo caso, enmascarado tras de símbolos seculares no religiosos? El amor, el nacimiento, la muerte ¿acaso no son momentos *sagrados* que toda cultura busca interpretar, cosa que —generalmente— hace en clave de trascendencia?

Para mí, la respuesta a esta pregunta es: la religión no ha de ser coactiva, evidentemente. Pero su papel insustituible puede expresarse por medio de dos metáforas que no implican coacción ninguna: la del *horizonte* (el horizonte trascendente o divino que atrae al hombre), y la del *pulmón,* que ayuda a respirar a fondo, recibiendo el «aire» propio del nivel espiritual.

Hay que señalar dos novedades a propósito de la presencia del elemento religioso en la cultura. La primera es el cambio de apreciación que vivimos propiamente en nuestros días. En efecto, hemos dado un paso desde la perspectiva que consideraba (y considera todavía) la religión, y en especial la cristiana, como algo *obsoleto,* hasta la perspectiva que reconoce la matriz religiosa de las manifestaciones culturales. En este sentido es emblemático el cambio de perspectiva cultural que corresponde al pensamiento de Eugenio Trías en 1994:

> «Arranco del fenómeno religioso, interpretado a mi manera: religión como religación, relación a lo sagrado; lo sagrado se hace manifiesto bajo una forma a la que llamo simbólica. Ahí está implícita una idea de la religión. Quizá me equivoque, pero tengo la convicción de que el fenómeno religioso está en la raíz de los sustratos culturales» [14].

La otra novedad corresponde a la aportación de Juan Pablo II al tema de la cultura. El Papa postula la necesidad de que la cultura se refiera a Dios. Así como en *Centesimus annus* afirma, en particular, que la moral debe basarse, en último análisis, en el fundamento trascendente de Dios [15], también de modo más general afirma la necesidad de una apertura cultural a la Trascendencia:

> «No se puede poseer una verdadera cultura humana sin referencia a Dios» [16].

[13] FROMM, E., *Y seréis como dioses...* (Buenos Aires 1967), Epílogo (p.194-198).

[14] TRÍAS, E., *Entrevista* en «El País», 15 de octubre de 1994, p.12/Libros. Ver TRÍAS, E., *La edad del Espíritu* (Barcelona 1994), al que se refiere dicha entrevista. Ver mi recensión de este libro bajo el título *Nuevos enfoques de la religión,* en «El Ciervo», febrero 1995 (n.527), p.35.

[15] JUAN PABLO II, *Centesimus annus,* n.14. 19. 42. 46.

[16] Citado por el cardenal POUPARD, P., *Chiesa e cultura* (Milán 1985), p.225. Ver

Hay que entender esta afirmación en sentido objetivo, no como una condena de las *intenciones de los sujetos.* En efecto, en los temas socio-culturales, junto a la intencionalidad subjetiva, cuenta la apertura real de las personas y de la obra realizada por los hombres a la iniciativa de Dios, o bien la cerrazón excluyente de la obra humana al Creador. En este sentido, la exclusión objetiva de lo divino deja desvalido a lo humano [17].

3. **Hacia una descripción de inculturación**

M. de C. Azevedo entiende que

> «con el proceso de evangelización inculturada se echa la semilla evangélica en el suelo de la cultura. El germen de la fe se va desarrollando entonces en los términos y según la índole peculiar de la cultura que la recibe. [...] La inculturación supone una interacción de la fe con la(s) cultura(s)» [18].

Ahí —en esta frase— se muestra el primer impulso de la inculturación, que —a mi modo de ver— se cifra en la iniciativa de la fe sembrada en una cultura a la que esa fe aún no había llegado. La misma perspectiva mantiene Arrupe cuando afirma que «inculturación significa encarnación de la vida y del mensaje cristiano en una concreta área cultural...» [19].

Pero la cultura «fecundada» por la fe no se muestra simplemente pasiva en el proceso inculturador. El mismo Azevedo lo pone de manifiesto al colocarse ahora en el punto de mira de la cultura, activada pero también activa:

> «Por inculturación se designa el proceso activo a partir del interior mismo de la cultura que recibe la revelación a través de la evangelización y que *la comprende* y *traduce* según su propio modo de ser, de actuar y de comunicarse» [20].

POUPARD, P., *Anthropologie chrétienne de Jean-Paul II,* en *Dictionnaire des Religions* (París 1984), p.58-60. La otra gran aportación de Juan Pablo II consiste en la afirmación de que todo en la vida humana es cultura.

[17] En toda esta cuestión no debe olvidarse *Lumen gentium,* n.16, cuya doctrina ponderada, y en cierto modo novedosa, tiene seguramente el rango de *doctrina catholica.*

[18] DE AZEVEDO, M., *Inculturación. Problemática,* en LATOURELLE, R., FISICHELLA, R. PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1990), p.689-690.

[19] ARRUPE, P., *Catequesis e inculturación* (Sínodo 1977), en «Actualidad Catequética», n.18 (1978) p.76-81;

[20] DE AZEVEDO, M., *Inculturación. Problemática,* en LATOURELLE, R., FISICHELLA, R. PIÉ-NINOT, S., o.c., ibid. La cursiva es mía (J. M. R. B.).

A mi modo de ver, esta *reacción activa* de la cultura se da como un segundo tiempo, perteneciendo el primero a la actividad de la fe. La fe y la cultura no son dos magnitudes homogéneas, aunque sean recíprocamente activas entre sí. Esta interactividad mutua se vive como fenómeno de inculturación de la fe cada vez que en la Iglesia se toma conciencia de que en una cultura, hasta el momento impermeable a la fe, empiezan a darse conversiones personales, a implantarse comunidades cristianas nuevas y surgen entre la gente modos de pensar y de actuar conformes con el Evangelio de Jesucristo. Así, el cristianismo tomó carta de naturaleza en la cultura greco-romana, y de manera análoga, con elementos bien distintos, la misma fe cristiana prende en las culturas de la América recién descubierta.

Finalmente, *Catechesi tradendae* da, con precisión y autoridad, lo más parecido a una definición:

> «El término aculturación o inculturación, aun siendo un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación. De la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que *están llamadas a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas.* Por eso, la catequesis intentará conocer esas culturas, así como sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas; respetará sus valores y riquezas peculiares. De esta manera [la catequesis] podrá proponer la riqueza del misterio escondido y ayudará a que broten, de la propia tradición viva, expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento que sean cristianas» [21].

Las dos caras fundamentales de la perspectiva expuesta por *Catechesi tradendae* son —sin duda— la relación del fenómeno de la inculturación con el *principio de la Encarnación,* y el *respeto a las formas culturales* surgidas allí donde se ha sembrado la fe, ya que, en último análisis, las formas culturales de cada pueblo echan sus raíces en la obra del Creador. La combinación de estas dos dimensiones permitirá que la fe cristiana se «encarne» en estos marcos y en estas formas culturales que derivan del misterio de la *Creación.*

4. El principio de Encarnación

Así pues, el criterio de la Encarnación (que incluye el de la Creación) puede tomarse no como un criterio entre muchos, sino como el criterio rector de todo el proceso de inculturación. Entonces se entiende bien el hecho de que fe y cultura sean dos dimensiones des-

[21] JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae,* n.53.

iguales, en las que el movimiento primario es la iniciativa de la fe, aunque las dos magnitudes son, a su modo, activas. La fe es la autodonación de Dios por Cristo en el Espíritu. Hay una sola fe, como acontecimiento primordial y objetivo de alcance universal. El movimiento primario y principal en la inculturación es el que va de la fe a la cultura. Pero eso no quiere decir que la cultura sea simplemente pasiva. La cultura aporta la carne y la sangre donde será asumida la fe. Dicho de otro modo: esa fe es recibida, entendida, interpretada, vivida en la cultura de cada pueblo, que la expresa según sus tradiciones históricas y filosóficas.

De esta suerte siempre hemos tenido fe inculturada. Es lo que, de modo admirable, pondrá de manifiesto el Concilio Vaticano II. El Decreto *Ad gentes* señala, en efecto, la iniciativa de la fe que, como semilla, germina en la tierra buena de la cultura, de la cual absorbe la savia para dar fruto abundante. En *Fe y Cultura en nuestro tiempo,* puse de manifiesto este movimiento primordial de la fe sobre la cultura, no para negar el carácter activo de la cultura, con su consiguiente movimiento hacia la fe para poderla expresar, sino por dos motivos muy claros: el de mantener, antipelagianamente, la primacía, la iniciativa y la gratuidad de la fe, pero —en segundo lugar— el de mantener una parecida «gratuidad» o inviolabilidad de la cultura, la cual no puede ser manipulada al antojo de otra cultura dominante o de una Iglesia que no respetara el hecho de que una cultura sólo puede ser fecundada desde dentro, desde su libertad, no desde fuera y desde «el dominio exterior ejercido con medios puramente humanos» [22].

En una palabra, la inculturación es regida por el principio de la encarnación, según el cual «las iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia» [23].

5. **Función de la Teología en el proceso de inculturación**

Una de las cosas más importantes del n.22 de *Ad gentes* es que considera a la teología cristiana como un elemento decisivo en el proceso de inculturación. Por una parte, la fe aparece inculturada en las expresiones teológicas de cada uno de los territorios socio-cultu-

[22] Concilio Vaticano II, Const. pastoral *Gaudium et spes,* n.42.

[23] Sigue el texto: «Las Iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana» (Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes,* 22).

rales distintos. En este sentido, la teología es un elemento activo que favorece el proceso de inculturación de la fe. Está toda ella en función de la fe que se incultura. Por otra parte, la misma teología recibe y acoge el oleaje de la filosofía, de la sabiduría de cada pueblo, y de su modo de entender las Sagradas Escrituras. El Decreto *Ad gentes* llega a formular una especie de programa de inculturación de la teología:

> «Para conseguir este propósito es necesario que en cada territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en las Sagradas Letras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación» [24].

Así se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura [25] y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada nación, ilustradas con la luz del Evangelio, permaneciendo íntegro el primado de la Cátedra de Pedro que preside en la caridad. ¿Quién no optará por un programa tan claro, sencillo y respetuoso con la unidad y la pluriformidad como el expresado por *Ad gentes?*

6. El comportamiento de la fe ante la cultura

Ya he señalado que fe y cultura son dos magnitudes heterogéneas. La fe responde al descenso gratuito de lo divino en lo humano. Está, pues, estrechamente ligada a la divina revelación. La fe, como lo reconocerán Bultmann, Alfaro, etc., es la recepción de la Palabra de la revelación de Dios en el corazón del hombre que la confiesa.

La cultura, en cambio, es algo más objetivado. Aun sin identificarla con un concepto semejante, cual es el de *civilización* (que es la cultura ya hecha de un pasado, que pudiera no tener ya continuidad en el tiempo presente), aun siendo la cultura algo que, por definición, está *in fieri* —en continuo devenir y en proceso de enriquecimiento o evolución—, resulta que cultura es algo potencialmente ob-

[24] CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, n.22.

[25] PABLO VI, en la *Canonización de los Santos Mártires de Uganda* (AAS 56 [1964], 908).

jetivable, ya que, si bien tiene sus raíces en el hombre interior, queda plasmada en gran medida en la exterioridad humana: cultura es Platón y Aristóteles, cultura son los refranes recogidos en sendos repertorios [26], cultura es la filosofía religiosa de la *Bhagavad-Gîtâ*, cultura es la arquitectura de Antonio Gaudí o el *Taj Mahal*, pero también los «filmes» de Luchino Visconti o de John Ford, que pertenecen al patrimonio de la humanidad y son todos ellos entidades objetivables.

Fiel a su propia tradición, la Iglesia puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones, con lo que se produce un mutuo enriquecimiento [27]. Pues bien: ¿qué operaciones realiza la fe cuando entra en comunicación con las culturas?

a) *La fe trasciende las culturas, pero se encarna en ellas*

La fe no se identifica con ningún proyecto cultural por perfecto que sea (cultura greco-romana, cultura europea). La fe es presencia de la divinidad en lo humano, mientras cultura es obra de la humanidad, aunque esté abierta a lo divino. La fe desciende como un don, mientras la cultura asciende como obra humana bien hecha, en el mejor de los casos. Por eso la fe trasciende toda cultura sin que pueda decirse que se identifica con la cultura cristiana del siglo XII o con la recepción del aristotelismo en el XIII, o con el Renacimiento y el Barroco posteriores. La fe tan sólo se identifica con la misión de la Iglesia, que consiste en evangelizar a los pueblos y, en definitiva, sólo se identifica con la persona de Jesucristo. Por esto la fe tiende a ser raíz y *alma* de las culturas pero no *esa* misma cultura [28]. Por esto mismo, la tarea de la Iglesia no consiste en restaurar tal o cual «edad de oro», como paradigma supremo de *la* cultura cristiana, sino en «encarnarse» en las culturas que son en realidad expresión de la existencia y de la vida de los pueblos diferenciados por la misma Providencia.

b) *La fe discierne los valores culturales*

Pero la fe no sólo se introduce en la cultura sino que, al sembrarse en ella, la discierne. Asume los valores, critica lo ambiguo, lo purifica y lo eleva, y rechaza lo absolutamente contrario a la humanidad, por ejemplo la costumbre de exponer a los recién nacidos,

[26] *Refranero español*, Selección de GARZA CASTILLO, J. (Barcelona 1994); BERGUA, J., *Refranero español* (Madrid 1992).

[27] CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, n.57, § 6.

[28] La palabra «alma» es una alusión a la *Epístola a Diogneto*, n.5.

como dice la *Carta a Diogneto.* Para no disimular ejemplos lacerantes actuales, hay que decir que la fe rechaza dejar morir a las niñas o mutilarlas, o bien exterminar a los niños callejeros como si fuesen un excedente cuantitativo de material humano. La fe cristiana no puede aceptar tampoco la xenofobia, sino que —en uno y otro caso, el de los niños y el de los inmigrantes— la fe cristiana debe actuar como un aldabonazo a la conciencia cultural de los pueblos para que se abran sincera y prácticamente al acogimiento de esa humanidad débil. Análogamente, podemos expresarnos respecto del aborto y de la eutanasia entendidas como costumbres sociales, contrarias a la letra y al espíritu del mensaje cristiano.

El discernimiento puede tomar diversas figuras:

— la forma de la *iluminación* trascendente de los valores, como en el caso de la familia del derecho romano, iluminada y elevada por el sacramento del matrimonio, que comprende amor y fidelidad;

— la forma de *crítica positiva* de los valores que no dan la talla de la plenitud, como es el caso de ciertas formas populares de religiosidad: imaginar a Dios como juez severo e incluso vengativo que castiga sin palo;

— la forma de *crítica radical* de las actitudes in-humanas, como las que he apuntado ya. Ellas explican la actual proclama moralizadora del Magisterio de la Iglesia contra el aborto y la eutanasia como recursos normalizados en la sociedad pos-industrial, y también la crítica a la pena de muerte y, más aún, al exterminio a cargo de fuerzas parapoliciales de niños en el Tercer Mundo.

Estas actitudes básicas de respeto, trascendencia y discernimiento pueden y deben aplicarse a la cultura que, en Europa, surge con pujanza, emancipada de la tutela eclesiástica y que lleva el nombre de Modernidad y, más específicamente, de Ilustración. Esto produce una amplia crisis y debate que culmina en los dos momentos significativos: el *Syllabus* y la *Gaudium et spes.* En efecto, durante siglo y medio, mantienen un debate tenso y dramático la comunidad de la fe y la cultura de la Ilustración, como cultura hegemónica en Occidente, con la que se abre la Modernidad, sobre todo en los países en que domina el protestantismo. Es, por tanto, el momento de continuar esta amplia reflexión sobre el concepto, el sentido y los valores de la Modernidad, así como sobre las condiciones de discernimiento, asunción o rechazo en su caso de los valores y contravalores de esta cultura, que vivimos hoy en Occidente en estado de crisis: como posmodernidad que se podría entender en el sentido de «fin de la modernidad», de «crisis de la modernidad» o de *nueva etapa crítica de la Modernidad,* que es la hipótesis que aquí propongo.

7. Qué es la Modernidad, como ámbito de inculturación de la fe

La humanidad, o una parte de ella, se ha sentido «moderna» en varias ocasiones. El renacimiento carolingio era una forma de sentirse «moderno» en el comienzo de la alta Edad Media. Lo mismo puede decirse del siglo XII, con su exaltación racional y mística. El mismo Renacimiento, a pesar de ser un movimiento de «ritorno all'anticco», es también una manera de dejar atrás la Escolástica, las Artes y las Letras medievales y de adentrarse en el descubrimiento de lo desconocido: muestra de ello son los descubrimientos.

Pero quizás puede señalarse en la figura emblemática de Descartes la línea de demarcación que señala el comienzo de la Modernidad. No sólo por el vuelco que representó el *«cogito, ergo sum»,* con la división de enorme trascendencia entre la *res cogitans* y la *res extensa* que cambiaba la noción del espacio medieval, sino porque el inicio del cartesianismo coincide con el agotamiento de la segunda escolástica o escolástica barroca, la cual ya no aportaba nada o casi nada al nuevo despertar de las ciencias.

Quizás se podría distinguir entre Modernidad e Ilustración. Podemos reservar la palabra «Luces» o «Iluminación» *(Aufklärung)* a ese momento de los siglos XVIII y XIX de máxima creencia en la *razón emancipada* como luz solar de la existencia. En cambio, Modernidad sería algo más amplio, desde Descartes hasta nuestros días: representaría el esfuerzo tecno-científico, político y filosófico según el cual el Occidente cristiano parece cumplir su propio destino científico, democrático y racional. Creo que puede decirse: estamos todavía en la Modernidad (aunque sea en un momento crítico de ella); no creo pueda decirse del mismo modo: estamos en la Ilustración *(Aufklärung).*

La Modernidad aparece, pues, como la obra maestra de la humanidad occidental en los siglos XVII al XX, al mismo tiempo que —«obra de hombres y nada más», como dice el salmista [29]— está amenazada por las contradicciones.

8. Las aportaciones de la Modernidad. El discernimiento de la Constitución *Gaudium et spes*

La Modernidad ha aportado a Europa y a América dos cosas fundamentales:

[29] Sal 135,15.

La primera es, sin duda, el *bienestar material:* desde la práctica abolición de la mortalidad infantil hasta el levantamiento del proletariado de tal forma que pueda tener acceso a los bienes de consumo [30]. Se ha llamado «modernización» a este aspecto más material de la Modernidad. Con esta dimensión del bienestar todos estarían de acuerdo, si no fuera porque el crecimiento económico ilimitado es imposible, ya que su expansión progresiva haría estallar el equilibrio ecológico y, prácticamente, el planeta tierra. El Concilio Vaticano II asume la cultura científica y la nueva industrialización que han guiado el proceso de modernización [31].

La segunda aportación es la libertad y los derechos del hombre: la democracia representativa frente a los totalitarismos y las dictaduras. Es la planetización de los derechos del ciudadano romano, convertidos en derechos del hombre y en libertad religiosa, política, sindical y ciudadana. El Concilio Vaticano II asume este segundo nivel de Modernidad, o aportación fundamental, de tal forma que la Constitución *Gaudium et spes* y la *Declaración de Libertad religiosa* aceptan los derechos del hombre o de la persona y las libertades mencionadas [32]; la democracia y el sufragio universal [33]; el pluralismo y los partidos políticos [34]; los sindicatos y el derecho de huelga [35], etc.

Todavía *Gaudium et spes* acepta algo que estaría ya en un tercer nivel de aportación de la Modernidad a Occidente, a saber, el nivel filosófico. El Concilio ve con buenos ojos la aspiración universal según la cual «los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todas las naciones» [36]; el «agudo sentido de libertad», así como de justicia y de igualdad [37]; y también *el sentido crítico y su secuela, el nuevo humanismo,* que constituiría la aportación más *discutida* y discutible de la Modernidad [38].

Gaudium et spes, la cuarta Constitución del Vaticano II, es —por tanto— el documento del Magisterio eclesial más autorizado para establecer la relación entre la Iglesia, por una parte, y la cultura, la sociedad y el mundo, por la otra. Después del tanteo que supuso el

[30] Ver en «La Vanguardia» del 17.X.1995, p.80, la entrevista de Margarita Rivière al sindicalista Josep Lluís López-Bulla: «el desarrollo de la economía ha generado una ampliación de la idea de clase obrera». Pero ha aumentado un terrible factor de inestabilidad social: el «paro» («cesantía»).

[31] Ver *Gaudium et spes,* n.5, y 46, § 2.

[32] *Gaudium et spes,* n.73.

[33] *Gaudium et spes,* n.75.

[34] *Gaudium et spes,* n.74-76.

[35] *Gaudium et spes,* n.68.

[36] *Gaudium et spes,* n.9, § 2.

[37] *Gaudium et spes,* n.4, § 4; 9, § 2; 29, § 1.

[38] *Gaudium et spes,* n.7, § 3.

Syllabus, como primer contacto, por cierto muy conflictivo, con la cultura moderna [39], a los ojos de la doctrina católica de signo pacificador que es la Cuarta Constitución, resulta que la Modernidad realiza, al menos en parte, la ascensión hacia aquel estadio cultural expresado por el imperativo «No matarás» («no dañarás al hombre en ninguna de sus dimensiones personales»). Este imperativo, aunque esté dado en forma negativa, expresa la voluntad divina de que el hombre crezca en justicia, dignidad y libertad. También el Evangelio de Juan expresa en forma negativa esa voluntad de Dios cuando atribuye a Jesús la solicitud de que *nadie se pierda* (cf. Jn 6,39). Los mejores hombres y mujeres de la Modernidad, y entre ellos los cristianos, están llamados a convertir ese estadio de justicia incipiente de la Modernidad en *civiltà dell'amore,* como la han llamado Pablo VI y Juan Pablo II.

En cambio, podemos ser críticos ante aquellos aspectos de la Modernidad que o bien han llevado a un límite exagerado sus energías o bien han tergiversado los objetivos de la Modernidad convirtiéndolos en sus contrarios y, por tanto, en verdaderos contravalores. Es la dimensión ambivalente o negativa de la Modernidad. Antes de analizar esos contravalores particulares, quisiera señalar dos de tipo general:

1.° Es funesta, a largo plazo, la separación o rompimiento de los elementos básicos que constituyen la matriz trascendente del hombre espiritual: la Verdad, el Bien, la Belleza, unidos en el Uno, y fragmentados hoy ante el empuje de un nuevo valor dominante: la *utilidad tecno-científica,* la cual no excluye la *utilidad lúdica.* Pero el hombre contemplativo, el que reza y produce arte, no puede ser sustituido por el *homo habilis* o por el *homo ludens.*

2.° El exceso de elementos secularizadores o inmanentistas en nuestra cultura. Como si se diera el valor entendido de que nuestra cultura contemporánea para ser *ilustrada* hubiera de prescindir de la trascendencia de Dios y de la espiritualidad del hombre inteligente, dotado de conciencia, libertad y capacidad de amar, lo que en definitiva le constituye como imagen o reflejo de Dios que es Vida, Espíritu y Amor [40].

En general, pues, mi tesis es sencilla, aunque no ingenua: Se hace necesaria una Modernidad traspasada por la trascendencia, por los

[39] Ver mi valoración del *Syllabus* en *Significación histórica del Vaticano II,* en FLORISTÁN, C., TAMAYO, J.-J. (Dirs.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985), p.17-46.

[40] Esta dimensión la ha puesto de manifiesto vigorosamente BAGET-BOZZO, G., *Il Dio de l'Occidente* (Milán 1995), p.68-69. El autor presenta en estas páginas el «olvido del alma» como la gran tragedia de Occidente, mayor aún que la cultura de la «muerte de Dios».

valores, por los derechos humanos, por la religión, es decir, por la oración y la esperanza (pero no por el poder clerical).

La teología puede y debe señalar, en el marco del discernimiento de la Modernidad, aquellos elementos que, en la perspectiva de Dios que es Amor, se echan de menos en el proyecto moderno. Puede y debe señalar que la acción humana tiende a degradarse para convertirse en el pragmatismo del dinero, del poder y del placer inmediato. Se produce un exceso de *pragmatismo de la satisfacción inmediata* cuando no hay esperanza de que el paso del tiempo, la aplicación humana y la gracia de Dios permitan el surgimiento de valores más consistentes, más humanos, más divinos.

La teología de hoy debe alertar también acerca del peligro de manipular o utilizar lo sagrado en provecho propio, de suerte que el horizonte divino, gratuito y atrayente, sea utilizado por el hombre como seguridad, como coartada para ejercer con más impunidad el poder o la opresión de los demás. En el fondo, la acción humana aparece amenazada ya sea por falta de horizonte trascendente, ya sea por ambición de dominar en propio provecho ese horizonte intocable y divino: literalmente *sagrado.*

Las dos puntas de la in-humanidad se concretan entonces en el olvido de Dios que es amor, olvido que conduce a la *indiferencia profunda,* propia de nuestra época, y al desprecio de la vida humana, con la consiguiente crueldad, propia también de todo nuestro siglo XX. Esta doble punta de inhumanidad produce frutos amargos: el pasado, es decir la tradición que funda la identidad, ya no sostiene al hombre y al pueblo (no hay *fundamento,* ni arraigo). Y el futuro no aparece como promesa de Dios, es decir, como *horizonte* que atrae. (Se trata de las metáforas de F. Nietzsche en su parábola de la «muerte de Dios»: no hay fundamento ni horizonte, ni puntos de referencia.) Entonces, el momento presente experimenta una gran inflación. Cuando el tiempo y la historia de cada uno no se puede vivir como anticipación de lo divino (escatología), este tiempo resulta banal y vacío. El deseo de vivir, entonces, no aparece traspasado por el deseo natural de ver a Dios *(desiderium naturale videndi Deum)* que tensa y da esperanza a la vida de los creyentes, sino por el deseo ansioso de poseer o tener y de vivir emociones fuertes. Véase en el siguiente gráfico la relación entre el horizonte divino y la vida cotidiana de las personas. Lo humano (el ser y la acción en la historia) ha de estar en relación correcta con lo divino (el horizonte, la promesa, la reserva «escatológica» de Dios):

Horizonte divino		>		Presente humano.
Promesa de Dios	>	Don de Dios	>	Acción humana.
Escatología	>	Deseo de Dios	>	Historia humana.
Gracia y Perdón de Dios		>		Reconciliación y progreso.

Desde esta perspectiva, la Modernidad aparece sometida a la gran paradoja de que el máximo proyecto de levantamiento del hombre experimente el riesgo de caer en la mayor banalidad. Pero la teología no debe erigirse en juez, sino que debe tratar de observar ese campo decisivo de inculturación actual del cristianismo que es la Modernidad: debe observarlo desde ella misma.

9. La ambigüedad de la Modernidad y posibilidades de una nueva inculturación del cristianismo

La crítica de la Modernidad brota hoy de la misma entraña de la Modernidad [41]. Lo que causa perplejidad, en efecto, no es que aquí o allá surjan contravalores o «agujeros negros» que muestren cómo la Modernidad, como obra de hombres, no es el bien absoluto. Lo que ocurre con la Modernidad es que algunos de sus valores básicos se convierten en su contrario, como si se tratara de un bumerán que se vuelve fatalmente contra el mismo que lo lanzó. De las mismas ramas de la Modernidad parecen brotar los frutos diametralmente opuestos a aquellos que se esperaban.

1.° *Del triunfo de la razón a los brotes de irracionalismo*

Kant introduce el principio de la razón en la ciencia, en la ética e, incluso, en la religión. Freud confiaba, incluso hacia el final de su vida, en que la evolución cultural (en definitiva, la ciencia y la razón) llegara a penetrar la trama de una humanidad más lúcida y menos violenta [42]. Pero, en nuestros días, tanto Bertrand Russell como Rorty dirán que las proposiciones éticas no contienen *razones* objetivas, sino que son expresiones que surgen de mi agrado o preferen-

[41] HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la Modernité* (París 1987); HABERMAS, J., *Modernidad versus posmodernidad,* en PICÓ, J. (Ed.), *Modernidad y posmodernidad* (Madrid 1988), p.100: «Más o menos en todo el mundo occidental, se ha desarrollado un clima que fomenta los procesos de modernización capitalista, así como las tendencias críticas hacia la modernidad cultural. La desilusión producida por los propios fracasos de aquellos programas que reclamaban la negación del arte y de la filosofía, ha llegado a servir de pretexto a las posturas conservadoras».

[42] FREUD, S., *El malestar en la cultura* (Madrid ^{4}1978), p.43 y 78-88.

cia subjetiva. En el aspecto social, el fruto amargo de la Modernidad lo constituyen sus popios contravalores: Stalin, Hitler, con sus depuraciones y holocaustos, representan la más grande irracionalidad social. Surge la sospecha de que la irracionalidad anida en el despliegue mismo de la razón: «Es tan importante la sinrazón como la propia razón» [43]. Hoy día, además, existe el irracionalismo de la burocratización excesiva de la vida y de las instituciones y, por ende, la falta de transparencia de las mismas. La misma Iglesia, en su organización visible, no escapa a estas deficiencias.

¿Qué ha ocurrido, en el fondo, con la razón? Habrá que insistir en que la razón propia de la crisis de la Modernidad no hunde ya sus raíces en los trascendentales —la Verdad, el Bien, la Belleza— sino en el pragmatismo, la utilidad o el buen sentido o quizás el gusto subjetivo del individuo. En todo caso, no habrá que reprochar a la Modernidad el *«raggione usare»*, que para G. B. Vico equivalía a *«vivere»*. El reproche consistirá en lamentar que progresivamente se haya olvidado la matriz fundamental del hombre que consiste en esa Verdad, Bien y Belleza unidos en el Uno y Trascendente. Ocurre que la unidad de la vida se ha roto por exceso de especialización. Las tres áreas fundamentales de la vida, que se corresponden a los tres trascendentales, la Verdad, el Bien y la Belleza, se han fragmentado y separado, a saber: el área cognoscitiva de la ciencia; el área ético-práctica centrada en el bien y en la justicia; el área expresiva centrada en el arte y en lo bello.

2.º *De la paz perpetua a las guerras sin control*

El proyecto de paz perpetua, hondamente compartido por cristianos y agnósticos, se encalla en las guerras imprevisibles o inevitables: la guerra del Golfo, la matanza de Hutus y Tutsis, la tragedia de los Balcanes, últimamente centrada en Bosnia y —a lo que parece «a punto de paz»— la represión de Chechenia han sido los últimos coletazos de ese irracionalismo en acción, tan difícil de reprimir o de prevenir por una autoridad supranacional, con fuerza moral y material.

[43] VILLAR, G., *Discurs sobre la sindèresi* (Barcelona 1986), p.64.

3.º *Del mito del progreso indefinido al «final de la historia» y de las utopías*

Teilhard de Chardin y Ernest Bloch [44] levantaban la bandera de la esperanza (recuérdese *Das Prinzip Hoffnung* de Bloch). Teilhard de Chardin señalaba el «punto omega», que proyectaba la luz de Cristo resucitado, trascendente. El segundo soñaba una trascendencia que brotaba de la inmanencia y era coextensiva con ella. Las utopías se incluían, por su parte, en los proyectos de las grandes ideologías, las cuales vienen a menos con el derrumbe del llamado «socialismo real» (1989). Lo grave es que, en definitiva, ese socialismo real —si bien mixtificado por la terrible política de poder y de fuerza de Lenin y Stalin— aparecía como la plasmación de la Segunda Ilustración: la que no solamente busca la emancipación del sujeto individual sino la definitiva emancipación político-económica del sujeto social de la clase obrera. ¿Hay aquí un parón y marcha atrás de la Modernidad, que reemprenderá su marcha en una dirección de mayor respeto a la persona? ¿Se da esa «ley *boomerang»* según la cual el fruto de cada ideología —de cada tipo de racionalismo— tiende a ser diametralmente opuesto a sus propósitos e intenciones?

También el mito del progreso indefinido, consubstancial con la racionalidad social o segunda Modernidad, entra en crisis entre las fechas emblemáticas del «mayo francés» (1968) y de la crisis energética del 1973. Esta última —si bien no fue vivida como tal en España— marcó a la Europa capitalista con una nueva conciencia de los límites reales del crecimiento económico, mientras esparcía en la Europa del «socialismo real» la sospecha acerca de la bondad de ese sistema rígido que —pronto— se intentó liberalizar con la política de la *glasnost* y de la *perestroika.* Recuérdese por otra parte que, a partir de estas fechas, empieza en Inglaterra y en EE. UU. la prevalencia de la alternativa conservadora, después del progresismo que marca la posguerra de 1945.

Respecto de las utopías, no han cesado las injusticias ni las violencias, pero las utopías de los años cincuenta y sesenta perdieron progresivamente su fuerza: a la muy correcta utopía de la erradicación del hambre del planeta [45] le han sucedido los años ochenta, en los que, cínicamente, se hablaba de dejar a su suerte, de acuerdo con una espiral de pobreza, enfermedad y violencia, a grandes regiones de Africa. ¿Por qué apareció este abandono *como fatal?* Porque las opciones políticas, se decía, deben respetar la norma decisiva de la

[44] BLOCH, E., *Spirito dell'Utopia* (Florencia 1980).

[45] La que me parece más emblemática es la que postulaba la erradicación del hambre en el planeta Tierra, para lo cual se constituyó la FAO.

economía, que se presenta no sólo emancipada de la ética sino también de la política, de suerte que las intenciones y las opciones políticas en favor de los desposeídos callan sin argumentos ante el *eslogan* anti-utópico, según el cual hoy día sólo se puede seguir una sola política económica. La política se emancipó de la ética, pero la economía se emancipó de la política, quedando en la sombra tanto la política como la ética. Pero ¿de qué economía se trata?

Esta mentalidad anti-utópica [46] conduce incluso a tomar con resignación el hecho de que el Estado del bienestar ceda ante un proyecto de sociedad conformista en la cual la prosperidad de dos tercios de sus habitantes genera la pobreza del tercio restante que tiende a la marginación. Tal conformismo neoconservador es compatible con la buena conciencia progresista de «haber llegado» a lo que se llama «el final de la historia» [47].

Después de este rápido balance sobre la esperanza, las utopías y el deseo de bienestar, es urgente sustituir el individualismo permisivo y hedonista de nuestra sociedad por la cooperación y la solidaridad; sustituir la simple «libertad» de mercado del capitalismo neoliberal por aquellas medidas que aseguren realmente que las naciones y los grupos compiten desde la libertad auténtica, y no desde la dominación producida por la opresión del más fuerte. Se hace necesario sustituir las utopías ideológicas por aquellos objetivos éticos irrenunciables: por ejemplo, que todo el género humano encuentre alimentación, vivienda y convivencia pacífica. Hoy día recibimos en pleno rostro el reto de la *voluntad de potencia* nietzscheana, imposible de superar en la llamada Posmodernidad [48], porque el pensamiento débil es un pensamiento vencido ante el embate poderoso de lo único que queda en pie en un nihilismo consecuente: la ley del más fuerte. Por eso, podríamos todavía señalar otras contradicciones:

[46] Ver GONZÁLEZ-FAUS, J. I., VIVES, J., *Creer, sólo se puede en Dios* (Santander 1985).

[47] Para Fukuyama, se ha llegado al final de la historia porque se han logrado los dos anhelos más profundos de nuestra cultura: la democracia representativa con los derechos del hombre, como antídoto de las dictaduras y tiranías, y el anhelo de reconocimiento individual, último deseo del hombre moderno (FUKUYAMA, F., *The End of History and the last Man* [Nueva York 1992]).

[48] LYOTARD, J. F., *La posmodernidad. Explicada a los niños* (Barcelona 1987).

4.º *De la libertad emancipatoria de la persona humana y de los oprimidos al individualismo hedonista*

Ya que Occidente puede asistir no tanto a la apoteosis de las libertades y los derechos de la persona cuanto a la permisividad hedonista propia del individualismo pequeñoburgués que se entroniza de nuevo a través del consumismo y de la filosofía del tener más que del ser, y de la imagen o apariencia más que de la realidad. Así la participación personal en la sociedad puede degenerar en rutina y desinterés generalizados.

5.º *De la cultura extendida universalmente al dominio de los Medios de Comunicación Social*

También, en un sentido muy preciso, se puede decir que la cultura actual es una mezcolanza en la que el producto final tiende a la baja. En efecto, ya no es la cultura de las Universidades y de los libros sino la cultura de los *media.* No es la cultura de los estudiosos sino la de la gente de la calle. No es la cultura de la *razón* sino la del subjetivismo («me gusta»/«no me gusta»), y por eso he dicho que la cultura actual sufre brotes de irracionalismo. Nuestra cultura es *light* en el sentido de *batiburrillo* [49], en el que todo vale y todo es lo mismo. Los *media* más populares —Radio y TV— no presentan barreras a la recepción de su mensaje, el cual no necesita ser des-codificado sino simplemente «visto», como un espectáculo. Los *media* son para todos [50]. En cambio un libro presenta la barrera del «saber leer» y debe ser descodificado. Como contrapartida, los *media* producen una cultura o subcultura de bajo potencial. Está hecha de apariencia, más que de realidad; de *bisutería,* más que de joyería.

Alguien la ha llamado *nueva cultura popular,* y esta calificación puede aceptarse mientras quede claro que la antigua cultura popular brotaba de la entraña del pueblo, al paso que la nueva brota de los *media,* o está ligada a ellos. En definitiva, se la puede llamar popular no por su origen, sino porque llega literalmente a todo el mundo.

[49] TORNER, C., *He callat i per això he cregut,* en *Els valors dels professionals de la cultura a Catalunya* (Barcelona 1995), p.124.

[50] Ver en BAGET I HERMS, J. M., *Història de la Televisió a Catalunya* (Barcelona 1994), p.147, de qué modo la competitividad impele a las emisoras de TV a emitir programas de nivel muy «popular».

10. El discernimiento teológico de la Modernidad ¿ve posible la inculturación del cristianismo en ella?

El análisis de la Modernidad que acabo de realizar, con la ayuda de los materiales aportados por la *«doctrina social de la Iglesia»* y con la ayuda de los *filósofos,* de la *historia* y de la *razón* (como diría Melchor Cano) permite concluir lo siguiente:

1.° Hay muchos afluentes en el río de la Modernidad: el actual bienestar de Occidente; la democracia, la libertad y los derechos del hombre; el espíritu crítico que tiende o bien a buscar y desvelar los orígenes de la verdad, o bien a crear ideologías racionalistas o de la inmanencia. Esta ubicación de la Modernidad en la filosofía de la inmanencia —en el racionalismo, bajo cualquiera de sus formas— es la dimensión «moderna» ante la cual la Iglesia reacciona vigorosamente: en forma un tanto visceral en el «Syllabus» (1864); en forma más filosófica en la primera Constitución del Concilio Vaticano I, *Dei Filius,* revalorizada hoy día por los tratadistas de teología fundamental [51].

2.° A pesar de todas las ambigüedades, limitaciones y errores (entre los que cuento las ramas agnósticas o nihilistas de la Modernidad), el discernimiento positivo con el que *Gaudium et spes* valora la Modernidad como logro de bienestar y de cultura universales, como logro de democracia, libertad y derechos humanos e, incluso, como logro del espíritu crítico, *señala para la Iglesia un camino claro de inculturación en la Modernidad.* Un camino que —junto con las sombras (que he procurado no disimular)— sabe leer los logros y valores como siembra del Logos divino en la historia.

No podemos, en efecto, retroceder en un sentido pre-moderno como si los valores mencionados hubieran de ser negados. No podemos ofrecer ni siquiera la sombra de una coartada a los fascismos y a los totalitarismos, de cualquier clase, que niegan la persona humana. La Iglesia, sin condenar a su época —por ser suya, porque la ama y porque Jesús quiere salvar y no condenar [52]—, está llamada, en todo caso, a ejercer la crítica profética que señala, por ejemplo, el peligro de un desarrollo indefinido que ponga en peligro el equili-

[51] Ver, sobre todo, POTTMEYER, H. J., *«Dei Filius»: Senso di un cammino e sua attualità,* en el Congreso Internacional de Teología Fundamental a los 125 años de la *Dei Filius* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-30 septiembre 1995). También LATOURELLE, R., *Théologie de la Révélation* (Bruselas 1969); SECKLER, MAX, *Teologia, Scienza, Chiesa* (Brescia 1988); *Corso di Teologia Fondamentale* (Brescia 1990); FISICHELLA, R., *La Rivelazione* (Bolonia 1985); traducción española: *La Revelación* (Salamanca 1989); *Introduzione alla Teologia Fondamentale* (Casale Monferrato 1993); KERN, W., POTTMEYER, H. J., SECKLER, MAX (Eds.), *Corso di Teologia Fondamentale,* II, *Trattato sulla Rivelazione* (Brescia 1990).

[52] CONCILIO PROVINCIAL TARRACONENSE, Tema I, Resolución 1.

brio ecológico. O el ya mencionado rompimiento de la matriz religiosa [53]. O la fragmentación de la matriz cultural, constituida por la trenza de los trascendentales: lo Verdadero, lo Bueno, lo Bello, vividos según la tradición de cada pueblo.

3.º La Modernidad probablemente ha vivido sus crisis más profundas en las fechas emblemáticas del mayo francés (1968), de la crisis energética (1973), que pronto se convirtió en crisis cultural, con la pérdida de credibilidad de las ideologías fuertes, culminada en el derrumbamiento del «muro de Berlín» y de la misma URSS en 1989 [54]. Entonces se habló abundantemente de posmodernidad [55], que —desde 1987— presenté no tanto como una etapa antimoderna, sino como la Modernidad misma en estado de crisis:

> «La edad posmoderna parece ser el marco espacio-temporal contemporáneo en el que han pasado, y están pasando aún, una serie de acontecimientos que repercuten ideológicamente en unas mentalidades constituidas por una mezcla hasta ahora inusual: avance tecnológico y conservadurismo, neoindividualismo y falta de utopía e increencia. Socialmente, dichos acontecimientos tienden a la aparición de nuevas clases sociales y a la correlativa transformación de las hasta ahora existentes (burguesía y proletariado) así como a la formación de nuevas marginaciones, que pueden reducirse a la ya famosa sociedad de los dos tercios, en la que un tercio tiende a un estatuto social marginado o, en todo caso, muy poco participativo» [56].

¿Ha pasado ya la oleada de «pensiero debole» de la llamada Posmodernidad? Es muy difícil de afirmar, pero lo cierto es que ahora vemos desde una perspectiva cercana, pero como algo que seguramente ha pasado ya, esa mezcla de pensamiento débil y crítico: esa formidable crisis en el proceso o procesos de la Modernidad; esa mezcla de conservadurismo economicista, de tecno-cientifismo antiutópico, de reducción de las filosofías de la sospecha a la sospecha

[53] La misma Modernidad ha vivido, al menos, cuatro etapas en relación con lo religioso: 1.ª Religión en los límites de la razón (Kant). 2.ª *Contra* la religión (Feuerbach). 3.ª *Sin* la religión (el laicismo contemporáneo). 4.ª Respeto al espacio de lo religioso (la pos-modernidad no nihilista).

[54] En el momento de mandar a la imprenta este libro —final de 1995— se está viviendo la actual crisis francesa en la que el significado de la acción del gobierno es remodelar el Estado del bienestar y el significado de las huelgas es el de defender su vigencia. El resultado de esta crisis es incierto.

[55] Ver las obras citadas de Lyotard y Habermas, así como la de TRÍAS, E., *La aventura filosófica* (Barcelona 1988), y VATTIMO, G., *La fine della Modernità* (Turín 1985).

[56] ROVIRA BELLOSO, J. M., *Valores y contravalores de la modernidad y su incidencia en el mundo de la fe*, en «Pastoral Misionera» n.162 (Madrid 1989) p.31. Ver *Fe i cultura al nostre temps* (Barcelona 1987), p.155.

de que no hay otro fondo de la realidad más que el que se puede atrapar con el utillaje tecno-científico capaz de captar tan sólo la dimensión material-cuantitativa de lo real. Esa dimensión es la única reconocida por una sociedad de resultante agnóstica. La cual, más que ser agnóstica por convicción racional, lo es porque no tiene otro método y otros objetos de medición y de valoración que los que conducen a captar la mencionada dimensión material-cuantitativa del mundo.

Todo ello indica la siguiente opción: el objetivo de la Iglesia no es el de retrotraer la cultura actual hacia un punto pre-moderno, sino el de entrar en el proceso múltiple de la Modernidad con la aportación de la fe esperanzada que actúa por el amor y con el discernimiento sereno y radical que lleva consigo la persona viva de Jesucristo, Señor. Al dibujar esta opción creo que estoy reproduciendo la estructura de la primera parte de *Gaudium et spes,* la cual acepta la época moderna, e insiste —al final de cada capítulo de análisis— en el punto de vista y en la dimensión que la persona de Cristo aporta [57]. Esto es algo que la teología puede decir ante la situación cultural del tiempo presente, en cuanto esa teología es agente inculturador del cristianismo en el mundo y, a su vez, magnitud inculturada «encarnada» en nuestra cultura. He procurado tratar a fondo el problema de la inculturación de la fe en el Occidente. Queda el problema ingente de la inculturación de la fe en las restantes culturas, sobre todo de Asia y de Africa. La bibliografía reciente es abundantísima y los problemas están pidiendo la mano del especialista [58].

[57] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes,* n.22; 32; 38; 45.

[58] Ver, entre otros: AKLÉ, Y., KABASELE, F., *Der schwarze Christus, Wege afrikanischer Christologie* (Friburgo de Br. 1989); BALASURIYA, T., *Planetary Theology* (Maryknoll 1984); CHUNG HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again: Introducing Asian women's theology* (Maryknoll 1990); HOPKINS, D. N., *Black theology USA and South Africa* (Maryknoll 1989); IMASOGIE, O., *Guidelines for Christian Theology in Africa* (Achimota 1983); MICHALSON, C., *Japanese contributions to christian theology* (Filadelfia 1960); NGINDU MUSHETE, A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (París 1989); PIERIS, A., *Une théologie asiatique de la libération* (París 1990); edición española: *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación* (Salamanca 1991); RICHARD, P., *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología* (San José 1987); ROTA, T., *La teologia africana* (Andria 1984); YEVANGOE, A. A., *Theologia crucis in Asia* (Amsterdam 1987).

11. Algunas cuestiones de hecho

1.ª *¿Cuáles son las fronteras de la inculturación?*

Creo que las más importantes son dos: la de la comunicación de las culturas y la del ecumenismo.

a) *El problema de la comunicación de las culturas* tiene de hecho y casi siempre una dificultad de base: que no hay simetría perfecta entre las dos culturas que se ponen en comunicación, puesto que una suele desempeñar el papel de cultura dominante y la otra de dominada. ¿Tiene esto incidencia en el tema de la inculturación de la fe? Sí, y mucha. Ya que, en efecto, la fe no se ofrece químicamente pura a una cultura determinada. La fe se ofrece ella misma «encarnada» o inculturada ya en una cultura, por ejemplo la europea, que durante el siglo XIX ejerció el papel de cultura dominante, dando lugar al fenómeno del colonialismo cultural, en el cual la cultura europea u occidental se imponía, sin más, al país considerado como culturalmente más pobre. Hoy día, cuando —por reacción a semejantes abusos— se habla de que ha dejado de existir el eurocentrismo cultural, entiendo que ello no quiere decir que la cultura occidental sea despreciable y que las culturas antaño periféricas hayan de prevalecer, también sin más, ante Occidente. Lo que se quiere decir es que debe prevalecer el tantas veces evocado principio de encarnación, según el cual no deben eliminarse o eclipsarse la tradición, costumbres o genio cultural de un pueblo, a menos que conste con evidencia que se trata de algo aberrante, dañino en concreto para las personas.

b) *Unidad y pluralismo ecuménico.* De la comunicación cultural se pasa a la otra frontera, la del ecumenismo. En efecto, el lema *«una fides, plures theologiae»* supone que cada vez aparece más claro el núcleo vertebrador o acontecimiento central de la fe, que no es otro sino el triple modo de darse Dios a los hombres, como Padre universal, como Palabra que se encarna y se anonada en el misterio pascual, y como Espíritu de Amor comunicado a los corazones, todo ello según el eterno modo de darse propio de Dios en sí mismo, como Padre, como Imagen filial, y como Espíritu de Amor unitivo.

El Concilio Vaticano II, en efecto, no sólo recomienda que «al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o "jerarquía" en las verdades de la doctrina católica» [59], sino que afirma que este orden o jerarquía de verdades tiene su raíz en «el diverso enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana» [60]. El problema

[59] CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio,* n.11.
[60] Ibid.

de la inculturación se convierte así en problema ecuménico cuando se trata de comparar entre sí las formulaciones o enunciados (aserciones teológicas o ritos litúrgicos) de las distintas regiones en las que se ha inculturado la única fe. Cuanto más nos acercamos al fundamento de la fe, más debe resplandecer la unidad de las formulaciones en las que se expresa la fe o la celebración. Cuanto más nos alejamos del fundamento de la fe, es posible admitir una pluralidad diversa de formulaciones. Esta diversidad no ha de suponer contradicción, puesto que un mismo Espíritu alienta, purifica y vivifica las diversas formas que constituyen la «carne», la «letra» o la «ley» constituidas por las diversas culturas.

2.ª *Los criterios y las etapas de la inculturación*

En este capítulo se ha ofrecido ya, bajo diversas formas, el criterio fundamental de inculturación, que no es otro sino el criterio de la *encarnación,* según el cual la fe se incardina en una cultura determinada para iluminarla y elevarla. Según el criterio de la encarnación, pueden y deben asumirse aquellos elementos de cada cultura que no estén claramente marcados por el pecado, es decir, por la inhumanidad. Este criterio cuenta con una larga historia.

En el siglo XVII, la Congregación *De Propaganda Fide* emana un documento (1659) en el que se ofrece ya la relación entre la fe cristiana y las culturas en las que se siembra esa fe:

> «No pongáis ningún celo ni presentéis ningún argumento para convencer a estos pueblos de que cambien sus ritos, sus costumbres y sus formas de vivir, a no ser que vayan claramente en contra de la religión y de la moral» [61].

Este criterio primordial permanece, no sin contradicciones, en la historia de la Iglesia: en el siglo XX conoce una clara explicitación que empieza con las encíclicas *Maximum illud* (1919) y *Rerum Ecclesiae* (1926), de Pío XI, donde se dan «normas claras para promover una mejor adaptación del evangelio a las tradiciones y al carácter de cada pueblo» [62]. Pío XII, en su primera encíclica, *Summi Pontificatus,* de 1939, explicita el criterio ya secular [63], que será literalmente asumido en la Constitución del Concilio Vaticano II *Sacrosanc-*

[61] Citado en «Union Missionnaire du Clergé», *Le Siège Apostolique et les Missions* (Paris 1959), en CARRIER, H., *Inculturación del Evangelio,* en *Diccionario de Teología Fundamental,* p.702.

[62] Ibid., p.703.

[63] «Todo lo que, en las costumbres de los pueblos, no esté ligado indisolublemente a supersticiones y errores debe ser examinado con benevolencia y, a ser posible, ser

tum Concilium[64], por lo que a la liturgia se refiere, y en el famoso n.49 de *Gaudium et spes*. Este número evoca dos principios básicos: el principio de *encarnación*, según el cual la Iglesia puede entrar en comunión con las diversas culturas, y el de *trascendencia*, según el cual la Iglesia no está ligada de manera indisoluble a ninguna raza o nación, a ninguna costumbre antigua o reciente.

El principio de encarnación —según el cual *no se trata de imponer uniformidad sino de respetar y asumir en el universo de la fe las peculiaridades expresivas de cada pueblo, en aquello que no está indisolublemente ligado al error*— se muestra como criterio básico y fundamental, debido a la constancia y repetición por parte del Magisterio (desde 1659 hasta nuestros días). Aparece como una verdadera superación del principio de la *romanización*, según el cual Roma impuso lengua, derecho y cultura, lo que supuso seguramente una gran elevación cultural, porque se trataba de unos bienes de valor universalmente reconocido. Pero aquí juega otro principio más alto todavía: el de la *encarnación* o *inculturación*. Por eso tiene valor que la primera encíclica de Pío XII, el pontífice «romano de Roma», supere explícitamente, en 1939, el principio de romanización. En la cuestión de la relación entre fe y cultura, juega el principio *una sola fe (o una sola liturgia) expresada de modos distintos, adaptados al saber y al sentir de cada pueblo*. Sólo así se pueden evitar episodios misionológicos tan lacerantes y sutiles como fueron las cuestiones de los ritos chinos propugnados por el P. Ricci o de los ritos malabares que proponía el P. De Nóbili, durante el pontificado de Benedicto XIV[65].

Quisiera ofrecer, en la línea de Hervé Carrier, otros tres criterios subordinados al anterior[66]:

conservado intacto». *Evangelii praecones*, también de Pío XII (1951), perfila las mismas ideas.

[64] «La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, *respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores*, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico» (SC n.37). Como puede verse en el fragmento que he puesto en cursiva, se trata de una cita implícita de la encíclica de Pío XII, *Summi Pontificatus*.

[65] Ver un resumen, claro y ponderado, de la cuestión en SANTOS, A., *El problema de la inculturación en China*, y *El problema de la inculturación en la India*, en OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS DE ESPAÑA, *La Misionología hoy* (Estella, Navarra 1987), p.382-445.

[66] CARRIER, H., *Inculturación del Evangelio*, en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.705-706.

a) *Distinguir fe y cultura.* Es una precisión que afecta al principio de trascendencia: la cultura es la sabiduría de los pueblos. La fe es la aceptación de la «locura» y el «escándalo» del amor de Dios a los hombres, que se convierte en esperanza trascendente y en fundamento de una nueva vida. No quisiera ahondar en la disociación entre fe y cultura, pero sí ponderar que la fe es de libre aceptación [67], mientras la cultura es el *humus* natural en el que todo el mundo vive.

De ahí se deriva una consecuencia práctica. Es cierto que la cultura empapada de religiosidad suele evitar obstáculos al creyente; como es cierto, asimismo, que la cultura de signo agnóstico suele erosionar la fe (o el gozo de la fe) de los creyentes. Pero no hay una relación fatal y determinante entre cultura religiosa *ambiental* y fe cristiana *personal,* como si la cultura de signo religioso *promoviera* necesariamente la fe personal y como si la cultura mestiza la *apagara.*

Por eso, tal vez suenen un tanto duras algunas frases de la aportación de Hervé Carrier al *Diccionario de Teología Fundamental* (1990) [68], frases que, en cambio, faltan en el libro *Evangile et cultures* (1987), que cuidadosamente las evita. Hervé Carrier parece establecer, en el *Diccionario,* una doble punta igualmente prioritaria en la misión evangelizadora de la Iglesia: una punta dirigida hacia la conversión de las personas, y otra dirigida hacia la evangelización de las culturas.

Es cierto que el evangelio es creador de cultura [69]. Pero la evangelización de la cultura se consigue *principalmente a través de la conversión personal,* como lo entiende el mismo Hervé Carrier en *Évangile et cultures* (1987), su obra anterior más matizada [70].

[67] Ver KIERKEGAARD, S., *Diario, 1853,* X5 A 97, citado en SEVERINO, E., *Pensieri sul Cristianesimo* (Milán 1995), p.32. Para Kierkegaard, la fe sólo puede dirigirse a la persona individual, no es, como el judaísmo, una «religión nacional». Entre el escollo del nacional-catolicismo y el escollo del individualismo descarnado navega la barca de la Iglesia.

[68] Las frases son éstas: «La fe está destinada a impregnar toda cultura humana, a fin de salvarlas y de elevarlas según el ideal del evangelio. *Más aún: la fe no se vive de verdad más que cuando se hace cultura, es decir, cuando transforma las mentalidades y los comportamientos»* (o.c., p.705). He subrayado la parte que me parece un tanto discutible. La fe cristiana fue vivida en plena cultura del paganismo durante tres siglos al menos. Este período en el que la fe es fe, podría ser semejante al que ahora vivimos. La otra frase pertenece a otro artículo de H. Carrier —*Evangelización de la cultura*— en el mismo *Diccionario de Teología Fundamental,* p.448: «No basta solamente con llegar a los individuos, uno por uno; es también la colectividad a la que hay que alcanzar en su cultura para evangelizarla. [...] *Así pues, el Evangelio se dirige a la vez a la conciencia individual y colectiva».*

[69] Así lo afirmaba JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO,* 2.VI.1980.

[70] CARRIER, H., *Évangile et cultures* (Ciudad del Vaticano 1987); edición catalana: *Evangeli i cultures* (Barcelona 1992), p.98: «Si bien es verdad que sólo las personas

Otra cosa es la preocupación de la Iglesia por abrir ventanas hacia la trascendencia en el seno de culturas de signo secularista con prevalencia agnóstica. He señalado en otro escrito algunas de estas ventanas abiertas al horizonte trascendente: el *arte,* la más gratuita y terapéutica de las actividades humanas; el testimonio público de los cristianos a través de la radical *honradez de vida* y, sobre todo, a través del *amor fraterno y solidario;* el *silencio* interiorizado del que nace la actitud de *respeto* al otro y al diferente, sin olvidar en absoluto la «ventana» de los *medios de comunicación,* allí donde la secularización ha creado una cultura prácticamente pagana o agnóstica, ampliamente privada de signos de trascendencia [71]. En este sentido se entiende la afirmación de Juan Pablo II:

> «No podemos dejar de evangelizar: muchas regiones, muchos ambientes culturales son todavía insensibles a la buena noticia de Jesucristo. Pienso en las culturas de extensos espacios del mundo que todavía viven al margen de la fe cristiana. Pero también pienso en amplios sectores culturales en los países de tradición cristiana que, hoy, parecen indiferentes —si no refractarios— al Evangelio» [72].

El mismo H. Carrier lo resumirá en una frase afortunada: «Los cristianos, hoy, toman conciencia de que la cultura se ha convertido en un campo de evangelización» [73]. Esta metáfora del campo —y, correlativamente, de la siembra— aparta de nuestra mente las imágenes bélicas de cruzada cultural, que no sólo pueden ser contraproducentes, sino que no se avienen con la expansión del anuncio explícito y a la vez testimonial del evangelio.

b) *Salvar la unidad (de la fe y de la comunión eclesial) y el pluralismo (de opiniones y de sistemas teológicos).* Dos Papas han hecho aportaciones famosas al respecto: Juan XXIII distingue claramente que una cosa es «el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina ["pura e íntegra"] y

pueden realizar el acto de fe y convertirse, recibir el Bautismo y los demás sacramentos, adorar y contemplar a Dios, no es menos justo reconocer que la acción evangelizadora también puede llegar al corazón de las culturas, *por medio de las personas».* Esta cursiva es del autor y señala, a mi modo de ver, la posición justa: el *princeps analogatum* de la evangelización es el ofrecimiento de la fe a las personas; análogamente se puede hablar *también* de la evangelización ofrecida a las culturas, como lo sugiere Carrier, sobre todo cuando afirma explícitamente que la evangelización de las culturas se realiza *por medio de las personas.*

[71] He tratado este punto en *Entre la fe i la cultura, cap on anem?,* Inauguración del Curso 1955-1956 de la «Fundación Joan Maragall», Cristianismo y Cultura (Barcelona 1995).

[72] Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura,* 15.I.1985.

[73] Carrier, H., *Evangeli i cultures* (Barcelona 1992), p.98.

otra la manera como se expresa» [74]. Por su parte, Pablo VI señala el ejemplo de unidad y pluriformidad de las Iglesias orientales:

> «Precisamente en las Iglesias orientales es donde se encuentra anticipada y perfectamente demostrada la validez del esquema pluralista, de forma que las investigaciones modernas, que tienden a verificar las relaciones entre el anuncio del evangelio y las civilizaciones humanas, entre la fe y la cultura, encuentran ya significativamente anticipadas en la historia de estas venerables Iglesias unas elaboraciones conceptuales y unas formas concretas ordenadas a este binomio de la unidad y la diversidad» [75].

Por su parte, el Concilio Vaticano II, sobre todo en las Constituciones *Lumen gentium* [76], *Sacrosanctum Concilium* [77] y *Gaudium et spes* [78], y en los Decretos *Ad gentes* [79] y *Unitatis redintegratio* [80], ofrece los criterios de unidad y pluriformidad que tan sólo un suficiente rodaje práctico puede introducir de modo normalizado en la Iglesia latina.

c) *Instaurar el análisis cultural.* Con el rango de una nueva disciplina teológica, aparece la necesidad de instaurar un *análisis cultural.* Por él entiendo la actitud de la teología católica que se atreve a discernir una cultura determinada [81], a base de la reflexión misma que la Iglesia —sobre todo en su «doctrina social»— ha ido tejiendo. Y a base de aplicar el análisis filosófico, conducido por la razón humana, a la historia reciente. (Hasta el final me impongo el respeto al esquema de los *Loci* de Melchor Cano en todo lo que me parece justo y fecundo.) Así se comprende mi intento de análisis y de discernimiento de la Modernidad, con el objeto de contemplar las

[74] JUAN XXIII, *Discurso en la inauguración solemne del Concilio Vaticano II,* 11.X.1962.

[75] PABLO VI, *Discurso al Colegio Griego de Roma,* 1.V.1977. Citado por CARRIER, H., en *Diccionario,* p.706.

[76] CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium,* n.21-22, sobre el Colegio Episcopal y la unidad de todo el ministerio en su cabeza, Cristo Jesús; ver también n.25. 27. 28. *Nota explicativa previa,* sobre la colegialidad y unidad de los ministerios.

[77] CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium,* n.37.

[78] *Gaudium et spes,* n.42 y 44, sobre la unidad, n.74-75, sobre la pluralidad (de pareceres) y sobre el equilibrio de los derechos de las personas y del bien común de los derechos individuales.

[79] *Ad gentes,* n.22, sobre la diversidad en la unidad, es decir, sobre el principio de inculturación y la pluralidad de culturas teológicas.

[80] Ver la mencionada reflexión de *Unitatis redintegratio,* n.11, sobre el fundamento de la fe, centrado en Jesucristo.

[81] «La inculturación del evangelio en las sociedades modernas exigirá un esfuerzo metódico de investigación y de acción concertadas» (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La fe y la inculturación,* Ciudad del Vaticano 1988).

posibilidades reales de inculturación en ella del cristianismo. El resultado de mi análisis y discernimiento era sencillo y, sin duda, *teológico*· la Iglesia más que retrotraerse a la pre-modernidad, que supone negar unos logros incuestionables e irreversibles ya señalados, más que bendecir una posmodernidad en la que todo vale y nada vale, porque «no hay grandes palabras» y todo mensaje queda reducido a un *discurso relativo y débil,* creemos que *puede y debe optar por aceptar la gran corriente de la Modernidad en donde la fe cristiana, siempre idéntica a sí misma, pueda «encarnarse» o inculturarse como venero trascendente de los valores evangélicos,* capaces de configurar la persona humana sobre la base de la fe, la esperanza y el amor. A partir de aquí, la fe llegará a inspirar, sin duda, la cultura ambiental.

El mantenimiento teórico y práctico de estos u otros criterios semejantes permite ser más cautos y pragmáticos en el momento de dibujar modelos y etapas de inculturación, ya que —en definitiva— estas etapas vendrán impuestas por la aplicación honesta e inteligente de los criterios señalados. Esto puede verse comparando las etapas de la evangelización propuestas por M. de C. Azevedo [82] con los criterios que acabo de enumerar en el apartado anterior: el contenido que Azevedo señala a las *etapas* de la inculturación y el que H. Carrier o yo mismo señalamos a los *criterios* es sustancialmente coincidente.

d) *Teología en los países de Africa y Asia.* Podría considerarse signo de nuestro tiempo el hecho de la aparición de una rica bibliografía que tiende a pensar los argumentos tradicionales de la fe desde regiones donde apenas existía pensamiento teológico, en especial América Latina, Asia y Africa. Hemos hablado ya en el capítulo quinto *(Las mediaciones de la Teología),* a propósito de la Teología de la Liberación, de la teología en Latinoamérica. Es el momento de dejar constancia de un breve apunte bibliográfico sobre las teologías recientes surgidas en Africa [83] y en Asia [84].

[82] AZEVEDO, M. DE C., *Inculturación.* I. *Problemática,* en *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992), p.698-701.

[83] Para la primera generación (1968-1977) ver FACELINA, R., RWEGERA, D., *African Theology. International bibliography 1968-1977 indexed by computer* (Estrasburgo 1977). Posteriores a 1977 son, por orden cronológico: POBEE, J. S., *Grundlinien einer afrikanischer Theologie* (Gotinga 1981); IMASOGIE, O., *Guidelines for Christian Theology in Africa* (Achimota 1983); DICKSON, K. A., *Theology in Africa* (Londres 1984); NYAMITI, CH., *Christ as our ancestor - Christology from an African perspective* (Gweru, Zimbabwe 1984); ROTA, T., *La teologia africana* (Andria 1984); RÜCKER, H., *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog* (Innsbruck-Viena 1985); MUZAREWA, G. H., *The origins and development of African Theology* (Maryknoll-Nueva York 1985); YOUNG, J. U., *Black and African Theologies* (Maryknoll-Nueva York 1986); BUKASA, J., HITIMANA, J., *Chemins de la Christologie africaine* (París 1986); ITUME-

Las Facultades de Teología de Roma registraron a partir del final de la Segunda Guerra Mundial (1948) el fenómeno del incremento de estudiantes asiáticos y africanos. Especialmente a partir de los años sesenta se llegaba a un tanto por ciento elevado de alumnos y alumnas de los continentes de Asia y Africa. Hoy día, este fenómeno se pone de manifiesto en una cosecha de publicaciones que constituyen una segunda generación de teólogos, más académicos con respecto de la primera generación, más reivindicativa tanto de la negritud o de la identidad asiática ante la teología blanca como de la liberación social de los respectivos pueblos oprimidos. Todo contribuirá, sin duda, a la difícil meta: *Una fe, una Iglesia, diversas teologías* [85].

LENG, J., *The unquestionable right to be free. Black Theology from South Africa* (Maryknoll-Nueva York 1986); BUJO, B., *Afrikanische Theologie in ihren gesellschaftlichen Kontext* (Düsseldorf 1986); TROMPF, G. W., *The Gospel is not Western. Black Theology from the Southwest Pacific* (Maryknoll-Nueva York 1987); ELA, J. M., *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarz-afrikanischer Lebenswirklichkeit* (Friburgo de Br. 1987); AKLÉ, Y., KABASELE, F., *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie* (Friburgo de Br. 1989); HOPKINS, D. N., *Black Theology USA and South Africa. Politics, culture and liberation* (Maryknoll-Nueva York 1989); NGINDU MUSHETE, A., *Les thémes majeurs de la théologie africaine* (Paris 1989); FELDER, C. H., *Story the road we trod: African American biblical interpretation* (Minneapolis 1991); WALKER, T. jr., *Emprover the people. Social ethics for the African-American Church* (Maryknoll-Nueva York 1991); BUJO, B., *Africa e morale cristiana* (Roma 1994).

[84] MICHALSON, C., *Japanese contributions to christian Theology* (Filadelfia 1960); CHANG CH'UN-SHEN, A. B., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit* (Friburgo de Br. 1984); BALASURIYA, T., *Planetary Theology* (Maryknoll-Nueva York 1984); ARÉVALO, C. G., *Den Glauben neu Verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie* (Friburgo de Br. 1987); YEVANGOE, A. A., *Theologia Crucis in Asia* (Amsterdam 1987); FABELLA, V., PARK, S. A. L. (Eds.), *We dare to dream: doing theology as Asian women* (Hong-Kong 1989); CHUNG HYUN KYUNG, *Struggle to be the Sun again. Introducing Asian women's Theology* (Maryknoll-Nueva York 1990); PIERIS, A., *Une théologie asiatique de la libération* (París 1990); edición castellana: *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación* (Salamanca 1991).

[85] Ver FITZPATRICK, J. P., *One Church, many cultures. Challenge of diversity* (Kansas City 1987); COLEGIO MÁXIMO DE SAN JOSÉ (Facultad de Teología de El Salvador), *Evangelización de la cultura e inculturación del evangelio* (Buenos Aires 1988).

INDICE ONOMASTICO *

* Elaborado por Enric TERMES.